UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: EDUCAÇÃO

A *HUMANITAS* EM SÊNECA: EDUCAÇÃO, ESTADO E PODER NO PRINCIPADO NERONIANO

JOÃO PAULO PEREIRA COELHO

MARINGÁ
2016

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: EDUCAÇÃO

A *HUMANITAS* EM SÊNECA: EDUCAÇÃO, ESTADO E PODER NO PRINCIPADO NERONIANO

Tese apresentada por JOÃO PAULO PEREIRA COELHO, ao Programa de Pós-Graduação em Educação, Área de Concentração: História e Historiografia da Educação, da Universidade Estadual de Maringá, como um dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em Educação.

Orientador:

Prof°. Dr°: JOSÉ JOAQUIM PEREIRA MELO

MARINGÁ
2016

JOÃO PAULO PEREIRA COELHO

A *HUMANITAS* EM SÊNECA: EDUCAÇÃO, ESTADO E PODER NO PRINCIPADO NERONIANO

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. José Joaquim Pereira Melo – UEM (Orientador)

Prof ª Dr ª Margarita Victoria Rodrigues (UFMS)

Profª Dr. Reginaldo Aliçandro Bordin (PUC/PR)

Prof. Dr. Célio Juvenal Costa (UEM)

Profª Dr ª Maria Terezinha Bellanda Galuch (UEM)

AGRADECIMENTOS

Ao professor Dr. José Joaquim Pereira Melo, agradeço, primeiramente, pela amizade e dedicação dispensada.

Ao programa de Pós-Graduação em Educação, da Universidade Estadual de Maringá, agradeço o acolhimento. A dedicação dos professores do Programa, pela sua competência e dedicação à pesquisa, serviu como base para minha caminhada. Agradeço, ainda, aos secretários do programa, Hugo Alex da Silva e Márcia Galvão da Motta Lima, pela acolhida e amizade.

Aos meus pais, fonte de minha inspiração, que sempre me apoiaram. Aos meus irmãos Marcos e Narcimário, pelo apoio mútuo que estabelecemos no decorrer da elaboração das nossas teses, cada um em sua respectiva área de estudos.

À Capes por ter me auxiliado financeiramente no decorrer do doutorado.

Ao professor Raul Pimenta *(in memóriam),* pelo auxílio com as traduções e indicações sobre estudos epistolares.

Aos amigos que se somaram no decorrer do doutorado: Fabiane Freire, Roseli Gal, Simone Ivashita, Amanda Palomo, Neilaine Rocha e Delton Felipe.

Ao Airton Nishimura, pela compreensão e presença nos momentos necessários.

Tudo está no presente, entenda isso. Ontem só acabará amanhã e amanhã começou há dez mil anos. (William Faulkner – O intruso)

COELHO, João Paulo Pereira. **A *HUMANITAS* EM SÊNECA:** EDUCAÇÃO, ESTADO E PODER NO PRINCIPADO NERONIANO. 184f. Tese (Programa de Educação) – Universidade Estadual de Maringá. Orientador: José Joaquim Pereira Melo. Maringá, 2016.

RESUMO: Em uma perspectiva histórica, o presente trabalho procede a uma análise a respeito da *humanitas* em Sêneca, contemplando particularmente o processo formativo que deveria orientar a educação dos cidadãos romanos em sua busca pela vivência plena da cultura e do saber. Para o desenvolvimento do referido estudo, parte-se de fontes primárias elencadas como estruturantes do conceito: *Cartas a Lucílio* e *Tratado sobre a Clemência*, embora a extensão e a complexidade da *humanitas* presente nos escritos de Sêneca exijam atenção mais ampla a sua obra. Exemplo disso são seus textos trágicos – particularmente Medeia – assim como seus trabalhos provenientes de sua condição de exílio – importantes para o entendimento da historicidade do pensamento educacional senequiano. O objetivo das reflexões desenvolvidas é analisar como a *humanitas* – alicerçada na tradição cultural, social e política romana – estabelecia diálogo com o momento histórico vivido por Sêneca, marcado pela verticalização das relações de poder (I d. C). Com base na compreensão de que a *humanitas* romana foi elaborada a partir de uma totalidade social e política contraditória, entende-se que tais fatores contribuíram para que Sêneca agregasse ao conceito perspectivas educacionais que levassem em conta o quadro de instabilidade que se acentuou em seu tempo. Nesse aspecto, as mudanças na constituição do Estado romano, empreendidas por Augusto, contribuíram para o repensar dos limites e possibilidades conferidos aos deveres cívicos que até então regiam a sociedade. Essa condição de mudanças subsidiou as contribuições de Sêneca no que se refere à conceituação e à prática da *humanitas.* Exemplo dessa convergência é a dedicação de Sêneca em orientar a *humanitas* com base na filosofia estoica. O estoicismo agiria em favor da formação de cidadãos detentores de valores cosmopolitas, para os quais a possibilidade de cultivar a interioridade iria ao encontro da necessária resignação humana diante das limitações sociais e politicas estabelecidas. Isso resguardaria o protagonismo do cidadão, mantendo-o no encalço da mais elevada expressão de humanidade romana: *o mos maiorum.* Nesse aspecto, observou-se que a vivência dos valores educacionais senequianos transitava de um campo de ação mais direta do cidadão, como o exercício da vida pública, para a possibilidade de contribuir com o gênero humano em uma perspectiva universalista. Ao mesmo tempo, as responsabilidades com a manutenção da *humanitas* passariam a ser atribuída de maneira mais assertiva àquele que se estabelecia como o primeiro cidadão: o imperador Nero. Concebido como um valor educacional que historicamente expressou o apreço do cidadão romano pela manutenção da equidade das relações de poder, a *humanitas* de Sêneca se estenderia à formação daquele que, embora detentor de uma autoridade sobre todos os cidadãos, deveria pautar-se pela ponderação e respeito legados das tradições romanas

Palavras-chave: *Humanitas.* Sêneca. Clemência. *História da* Educação. Filosofia.

COELHO, João Paulo Pereira. **THE HUMANITAS IN SENECA:** EDUCATION, STATE AND POWER IN THE NERONIAN PRINCIPALITY. 184f. Thesis (Education Program) - State University of Maringá. Advisor: José Joaquim Pereira Melo. Maringá, 2016.

ABSTRACT: In a historical perspective, this study comes from an analysis about the *humanitas* in Seneca, particularly considering the formative process that should guide the education of Roman citizens in their search for full experience of culture and knowledge. For the development of this study, it starts from primary sources listed as a concept of structuring: *Letters to Lucilius* and *Treatise on Clemency*, although the extent and complexity of *humanitas* present in the writings of Seneca, require broader attention to his work. An example is his tragic texts - particularly Medea - as well as his works from his condition of exile - important for understanding the historicity of senequian educational thought. The goal of the developed reflections is to analyze how the *humanitas* - rooted in cultural tradition, social and Roman politics - established dialogue with the historical moment lived by Seneca, marked by the vertical of power relations (I a C.). Based on the understanding that the Roman humanitas was elaborated from a social totality and contradictory politics, it means that these factors contributed to Seneca aggregated to the concept educational perspectives that took into account the instability emphasized in his time. In this respect, the changes in the constitution of the Roman state, undertaken by Augustus contributed to rethink the limits and possibilities granted to civic duties which governed society at the time. This condition changes subsidized Seneca contributions in relation to the concept and the practice *of humanitas*. An example of this convergence is the dedication of Seneca in guiding the humanitas based on stoic philosophy. The stoicism would act in favor of forming citizens that have cosmopolitan values, for which the possibility of cultivating the interiority would meet the necessary human resignation in face of social limitations and established policies. This would preseve the role of the citizen, keeping it in pursuit of the highest expression of Roman humanity: the *mos maiorum*. In this regard, it was noted that the experience of senequian educational values passed through a more direct citizen action field, as the exercise of public life, to the possibility of contributing to the human race into an universalist perspective. At the same time, the responsibilities with the maintenance of *humanitas* would then be assigned more assertively to what was established as the first citizen: the emperor Nero. Designed as an educational value that historically expressed the appreciation of the Roman citizen for maintaining the equity of power relations, the *humanitas* of Seneca would extend to the formation of the one who, although holder of an authority on all citizens should be guided by consideration and respect of legacy and Roman traditions.

Keywords: Humanitas. Seneca. Clemency. History of Education. Philosophy.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO 10

2 A CONSTITUIÇÃO DO IMPÉRIO E O REPENSAR DA *HUMANITAS*: DELIMITAÇÕES DO CONCEITO 34

2.1 A *HUMANITAS* NO MUNDO ROMANO: CONSIDERAÇÕES SOCIO-HISTÓRICAS.....36

2.2 A *HUMANITAS* EM CÍCERO: A *RES PUBLICA* COMO ESPAÇO DE DIÁLOGO COM A TRADIÇÃO CULTURAL E EDUCACIONAL ROMANA.....44

2.3 ESTADO E PODER NO IMPÉRIO ROMANO (I D.C): UM MODELO POLÍTICO E FOMARTIVO EM DESENVOLVIMENTO.....51

2.4.DIMENSÕES SOCIAIS E POLÍTICAS DA ARISTOCRACIA NO GOVERNO DE NERO.....58

2.5 O FILÓSOFO E O POLÍTICO NOS ESCRITOS DE SÊNECA.....63

3 VALORES FILOSOFICOS DA *HUMANITAS*: AS CONTRIBUIÇÕES DO *MOS MAIORUM* PARA O PROJETO EDUCACIONAL SENEQUIANO.....69

3.1 O ESTOICISMO DE SÊNECA: AS HERANÇAS CULTURAIS ARISTOCRÁTICAS EM FAVOR DO EXERCÍCIO DA CIDADANIA.....70

3.2 *VIRTUS*: O CULTIVO DA ALMA E AS SUAS CONTRIBUIÇÕES PARA A FORMAÇÃO DO HOMEM MORAL.....78

3.3 *FIDES*: A UNIDADE DO POVO ROMANO EM FAVOR DA CONSERVAÇÃO SOCIAL.....87

3.4 *PIETAS*: AS OBRIGAÇÕES FAMILIARES COMO SÍNTESE DOS VALORES CULTURAIS ROMANOS..... 97

4 PRÁTICAS FORMATIVAS DA *HUMANITAS* SENEQUIANA.....107

4.1 A EDUCAÇÃO EM SÊNECA: UM PROCESSO EM FAVOR DA EXCELÊNCIA.....108

4.2 O ÓCIO: UMA VIVÊNCIA EM FAVOR DA *HUMANITAS*.....115

4.3 A FILOSOFIA: UM DIÁLOGO ENTRE O PENSAR E O AGIR.....122

4.4 A *HUMANITAS* DO SÁBIO.....128

5 NERO E A FORMAÇÃO PARA A *HUMANITAS*: UM PROJETO EDUCACIONAL ORIENTADO PARA O EXERCÌCIO DA CLEMÊNCIA.....137
5.1 PRIMEIRAS APROXIMAÇÕES COM O CONCEITO DE CLEMÊNCIA: PARTICULARIADES DA *HUMANITAS* SENEQUIANA.....138
5.2 O CONCEITO DE ESPELHO DE PRINCIPE: UM RECURSO EM FAVOR DO DESPERTAR DA CONSCIÊNCIA DE SI.....144
5.3 O ENSINAR E O APRENDER DA CLEMÊNCIA: QUESTÕES POLÍTICAS E EDUCACIONAIS.....150
5.4 A *HUMANITAS* DO IMPERADOR SÁBIO: BASES HISTÓRICAS E EDUCACIONAIS DO GOVERNAR.....155

6 CONSIDERAÇÕS FINAIS.....168

REFERÊNCIAS.....177

1 INTRODUÇÃO

O estudo da história tem como base a própria época do pesquisador, de forma que, ao dialogar com o passado, ele problematize os embates e as contradições que são próprias do seu presente. Por conseguinte, para além das questões imanentes à fonte estudada, o percurso acadêmico do estudioso se constrói também a partir das experiências e desafios advindos das vivências de seu próprio tempo, em sua concretude social e formativa. Assim, as indagações que consubstanciam as pesquisas desenvolvidas a respeito do projeto educacional senequiano remontam a inquietações e questionamentos que tomaram forma, em um primeiro momento, durante a realização do curso de licenciatura em história.

A realização do curso de graduação na Universidade Estadual de Maringá (2002- 2005) possibilitou reflexões sobre as contribuições do Mundo Antigo para a formação de um ideário cultural no Ocidente. O referido período de estudos foi base para projetos organizados não só na área de História Antiga, como também nas disciplinas de estágio supervisionado, o que favoreceu, portanto, as primeiras reflexões sobre as inter-relações entre Estado, poder e educação que transitam dos espaços sociais mais amplos às instituições escolares.

A partir das vivências acadêmicas na universidade, foram elaboradas, paulatinamente, as delimitações da pesquisa que, por fim, constituíram-se em uma proposta de análise a ser desenvolvida no mestrado: analisar a concepção de Sêneca sobre a educação destinada ao imperador Nero, tendo em vista o ensino do adequado exercício do poder.

Assim, no mestrado, a preocupação maior foi, privilegiando o princípio pedagógico contido no pensamento senequiano, refletir sobre a educação do imperador e de como o exercício do poder deve ser objeto de constante reflexões.

Contudo é necessário considerar que as pesquisas realizadas em nível de mestrado, pela preocupação em delimitar a problemática de estudo considerando-se o tempo hábil para a defesa do trabalho, deixam indagações que extrapolaram os limites da dissertação. Desse modo, ao fim dos estudos (2007-2009), tomaram forma inquietações, em particular, sobre os fundamentos

dos valores educacionais que orientavam as ideias de Sêneca, que, ainda que perpassassem pela figura do imperador, não se reduziam a ele. A *humanitas,* como orientadora do ideário educacional romano em uma perspectiva de totalidade da formação humana, traz desafios que também serão lapidados em seus escritos posteriores aos tempos em que se dedicou à educação de Nero.

Assim, a partir das indagações que emergiram a respeito da *humanitas* em Sêneca, posteriores à defesa do mestrado, foi elaborada uma problemática de pesquisa que se apresenta, a princípio, a partir de um questionamento: Sendo a *humanitas* um valor educacional cuja vivência historicamente foi consubstanciada por princípios coletivistas praticados nos tempos da república, qual seria o seu papel para a formação da sociedade romana com base na configuração política do tipo imperial, marcada pela concentração do poder na figura do imperador?

Para orientar a análise da referida problemática, foram elaboradas proposições, inferências que subsidiaram as discussões desenvolvidas no trabalho. Em primeiro lugar, é necessário considerar que, mesmo diante das tradições republicanas das quais a aristocracia romana foi herdeira – organizada socialmente a partir da defesa da equidade das relações entre cidadão e Estado – com a concentração da autoridade ocorrida no contexto imperial, foi preciso que Sêneca repensasse o entendimento de que a equidade das relações de poder fosse uma condição fundamental para a prática da *humanitas*.

Pode-se inferir ainda que as reflexões de Sêneca sobre a *humanitas* se sobrepõem à discussão sobre um espaço social e político ideal para a manutenção da humanidade latina. O pensador procurou conceituar a *humanitas* como uma prática reguladora das ações humanas justamente em períodos históricos conturbados, como no império. Por isso ele não se alongava em reflexões sobre um modelo de Estado idealizado, mas a partir das práticas políticas desenvolvidas no império, propunha a Nero o exercício da clemência como uma ação vivificadora da *humanitas* – um valor anterior às instituições romanas, que pertencia ao sentido prático de ser romano e que foi historicamente elaborada.

É nesse âmbito que se situa a colaboração de Sêneca para a lapidação do sistema de valores educacionais romanos: sem deixar à margem as tradições

(*vitus, fides e pietas*), o pensador revestiria a *humanitas* de princípios filosóficos e práticas educacionais (clemência) vivificadoras de seus valores ancestrais, no contexto imperial. Se nos tempos da república os cidadãos estavam temerosos de que a *humanitas* fosse desalojada de seus espaços de desenvolvimento ideal, Sêneca a traz ao diálogo com o seu momento histórico: o império. Nesse aspecto, a educação para a ação política de Nero toma uma função primordial para a manutenção da *humanitas.*

Há que se considerar, contudo, que essa compreensão a respeito das contribuições e originalidade de Sêneca para a cultura latina emerge, particularmente, quando se estuda os trabalhos publicados sobre Sêneca considerando também a realidade a partir da qual estas referidas pesquisas fora realizadas. É nesse âmbito que reside a historicidade da história: evidenciar as bases a partir das quais determinado discurso sobre o passado foi elaborado, e, assim, compreender as escolhas e recortes feitos pelos pesquisadores em questão.

Compreende-se, portanto, que a reflexão sobre as diferentes formas e perspectivas a partir das quais o pesquisador empreende estudos a respeito do passado humano, é um modo de problematizar não só a natureza processual da história mas também do próprio ofício de sistematizá-la.

Esta análise em perspectiva a respeito da escrita da história possibilita desvelar as nuanças que a produção historiográfica comporta, e que sustentam as diferentes abordagens a respeito dos escritos de Sêneca ora como um autor original, ora como um pensador secundário. Nesse aspecto, é necessário considerar que os estudos referentes à Antiguidade greco-latina vivenciaram significativas transformações de caráter analítico no decorrer do século XX, motivadas, em grande medida, pela ampliação das áreas de conhecimento que passaram a compor os estudos clássicos.

Na busca por dimensionar os textos antigos extrapolando sua complexidade gramatical e filológica – áreas de análise particularmente fecundas na primeira metade do século XX –, os textos clássicos, em tempos posteriores, passaram a ser objeto de maior atenção em seus aspectos culturais, educacionais e sociais.

Nesse sentido, esses estudos, a partir das diversas áreas do conhecimento que compõem o referido campo, situam a filologia como precursora do aprofundamento dos debates a respeito dos autores do Mundo Antigo, tendo em vista que reflexões que partam da referida época, em maior ou menor grau, transitam pela filologia quando necessitam compreender mais detalhadamente determinado vocábulo.

Diante das contribuições da filologia aos estudos clássicos, é necessário ter em consideração que a sua influência estará presente, em particular, nos estudos da história. Desde o Mundo Antigo, a proximidade entre as referidas áreas garantiram que não existissem fronteiras entre seus respectivos campos de estudo (SPINA, 1977). Nesse aspecto, enquanto a filologia permaneceu como um dos principais campos de produção historiográfica seria necessário um profundo conhecimento do grego e do latim "para se adentrar no campo da História Antiga e a partir disto tornar-se um historiador" (FUNARI, 1998, p. 54).

Não obstante, na contemporaneidade a escrita da história passou a se organizar a partir de um "como proceder" que remonta a seu esforço pelo reconhecimento de seu caráter científico. Isto levaria Von Ranke, precursor do debate sobre a cientificidade da história, a afirmar, em sua obra *Histórias dos povos românicos e germânicos,* que, como historiador, buscava estabelecer concretamente a realidade das coisas. Isso demonstra o seu esforço teórico-metodológico em delimitar as fontes (RANKE, 1934), o que significa também um alerta ao historiador de que se não preservasse o devido afastamento dos agentes históricos aos quais empreendia suas análises acabaria por submergir na própria fonte. Pode-se compreender, portanto, que Von Ranke (1790-1880) "fundou na prática a autonomia do pensamento histórico" (REIS, 2005, p. 48).

Nesse âmbito, é necessário considerar que os escritos antigos são objeto de estudo filológico não só na contemporaneidade, pois, historicamente, também pensadores clássicos preocuparam-se em elaborar seus escritos com base nos aspectos estruturantes da língua. Por exemplo, Cícero usava os vocábulos empregados em suas argumentações com um particular cuidado gramatical, buscando apreender neles um sentido caracterizador da romanidade que o cidadão romano deveria expressar.

Assim, para Cícero, a escrita seria um exercício que não poderia ser desenvolvido entre cidadãos que buscassem ascensão política, pois a ânsia por projetar-se socialmente faria que suas produções fossem sempre apressadas; o que os levaria apenas à superficialidade, desprovidos que eram de um cuidado técnico formal que pudesse lhes oferecer resultados condizentes com a tradição cultural romana. Ao exemplificar tal precariedade, Cícero aponta a condição vivida por aqueles que buscavam alçar-se à condição de orador sem dispor de uma base educacional sólida para pôr em curso tal intento. Restava-lhes, por exemplo, uma formação que se limitava à *declamatio* – discurso retórico de pouca profundidade literária e cultural realizado para fins de entretenimento. Tal era a superficialidade que muitos conferiam à *humanitas que* "Marco Antônio [...] havia visto muitas pessoas que sabem falar, mas nenhum orador" (O Orador, 18).

O exercício da oratória em articulação com o rigor formal com a escrita faria de Cícero o primeiro representante do "Latim Clássico", reconhecimento que se construiu por meio de suas contribuições para o amadurecimento e melhor elaboração da língua latina.

Este rigor apresenta-se nos escritos de Cícero quando o pensador se põe a conceituar a *humanitas.* Sua preocupação em revestir o conceito de exatidão gramatical e filológica foi reconhecida por estudiosos contemporâneos.

A preocupação de Cícero com a elaboração de uma escrita rigorosa em seus aspetos formais correspondeu às expectativas dos estudiosos contemporâneos. Os pesquisadores, ao se voltarem ao estudo do latim, encontraram em Cícero um autor que oferecia subsídios linguísticos às análises empreendidas. Isso contribuiu para que as delimitações e reflexões sobre a *humanitas* ciceroniana sejam mais discutidas no meio acadêmico.

Essa característica também está presente nos escritos da filóloga Maria Helena Rocha Pereira, estudiosa da cultura clássica que no prefácio de seu livro intitulado *Estudos de História da Cultura Clássica* (1984), ao conceituar a *humanitas*, dimensiona a centralidade de Cícero para o estudo da educação e da cultura romana – um recorte que expressa as dimensões históricas e de formação da estudiosa. Sua preocupação com o mapeamento do termo *humanitas* na obra de Cícero é particularmente reveladora da atenção ao vocábulo em seus aspectos

filológicos, embora o foco da discussão sejam as questões filosóficas e educacionais:

> Entendemos que era preferível concentrar a nossa análise diacrónica nos dois grandes períodos criadores – o republicano e o augustano – embora com o risco de deixarmos de fora uma personalidade tão marcante como Sêneca. E, em cada um destes períodos, singularizamos, para mais extenso tratamento, os factos ou as figuras que nos parecem mais significativos: a entrada do Helenismo em Roma e a acção de Cícero (ROCHA PEREIRA, 1984, p. 7)

Indo ao encontro desta proposta de análise particularmente fecunda a respeito do conceito de *humanitas*, tem-se ainda a estudiosa da Educação Maria Angéles Galino em seu livro *História de la Educacion: Edades antigua y Media* (1973). Em seu capítulo destinado a *humanitas*, a estudiosa realiza uma análise do conceito a partir de um mapeamento do termo no qual privilegia as contribuições de Cícero para a educação latina.

Do mesmo modo, em estudos realizados por pesquisadores na última década reitera-se a centralidade de Cícero nas discussões a respeito da *humanitas*. Exemplo disso se verifica no ano de 2003, quando foi organizado pelo *Centrum Latinitatis Europae*[1] *e publicado pela Fondazione Cassamarca* um compêndio destinado aos estudos da *humanitas,* intitulado *L'Humanitas nel Mondo Antico: filantropia, cultura, pietas.*

Nas investigações sobre a *humanitas* em suas dimensões históricas e filosóficas, observa-se a predominância de Cícero tanto como autor central na proposta de discussão a respeito da *humanitas* (GARBARINO, 2003) quanto como fundamento para a discussão da temática proposta (GAROFALO, 2003; PIVA, 2003; SALOMONI, 2003). No referido livro, com relação à análise da *humanitas* em Sêneca, é encontrado um único texto, de Maria Grazia Caenaro, intitulado *Humanus-inhumanus: da Plauto a Seneca,* embora no prefácio da

[1] É uma associação cultural internacional sem propósitos comerciais fundada em 1997. Seus centros de estudos e divulgação da cultura clássica se estabelecem na Itália (sede em Aquileia) e se erradia para distintos países europeus, como a Áustria, a Polônia e a Alemanha.

publicação o presidente da *Fondazioni Cassamarca* faça referência a Sêneca quando propõe reflexões a respeito da constituição da *humanitas*.

Entende-se que tal obra, realizada conjuntamente por estudiosos do Mundo Antigo pertencentes a importantes centros de estudos *(Università di Padova; Università "Ca' Foscari" di Venezia; Università di Verona; Centrum Latinitatis Europae - Linz (Austria),* expressa o estado de desenvolvimento das pesquisas a respeito da temática. Também a *Fondazioni Cassamarca* tem fomentado estudos sobre a cultura latina e as suas contribuições humanísticas para o Ocidente, o que revela a envergadura do trabalho.

Cumpre salientar que o professor brasileiro Luiz Carlos Bombassaro, atuou como pesquisador na referida fundação nos anos de 2003 e 2004, o que resultou em um diálogo com os estudos a respeito da humanidade latina, produzidos no Brasil. Com financiamento da fundação foi publicado em 2004 o livro *As fontes do humanismo latino: da antiguidade à renascença*, que no capítulo intitulado "A natureza humana entre os latinos" destaca as contribuições de Sêneca para a cultura e a educação romana.

As parcerias do professor Luiz Bombassaro com a editora *Edipucrs,* do Rio Grande do Sul, possibilitaram significativas publicações sobre o humanismo latino, no Brasil. Contudo, as pesquisas realizadas sobre as contribuições dos Antigos à educação e à filosofia e que contemplem os escritos de Sêneca partem, majoritariamente, das universidades paulistas[2].

Na última década os estudos referentes às contribuições de Sêneca para a a formação humana irradiaram-se pelo Brasil, em particular, a partir das pesquisas em literatura clássica e história social, desenvolvidas na Universidade de São Paulo. A professora Zélia Ladeiras Vera de Almeida Cardoso, professora livre docente em estudos latinos, aposentada da Universidade de São Paulo, dedicou particular atenção em seus últimos projetos de pesquisas (2006-2009) à análise dos cantos corais nas tragédias de Sêneca. Atualmente, a pesquisadora dedica-se a pesquisas sobre as relações entre homens e deuses e seus aspectos sobrenaturais no contexto social romano.

[2] Os levantamentos foram realizados nas bases da "Biblioteca Nacional Digital" e na "Biblioteca Nacional Digital de Teses e Dissertações – IBICT".

A estudiosa Zélia Cardoso detém uma ampla produção acadêmica em Sêneca, contudo, as suas orientações em nível de mestrado e doutorado que tenham como problemática de estudos o filósofo Sêneca são escassas. As orientações que contemplaram estudos em Sêneca concentram-se, em particular, nos anos de 1980. Nesse âmbito é importante apresentar a estudiosa e tradutora de Sêneca, Ingeborg Braren, que foi orientanda de Zélia Cardoso no período de 1981 a 1985 em seu curso de mestrado na USP.

Atualmente a professora Zélia Cardoso e o pesquisador José Eduardo dos Santos Lohner, também professor da Universidade de São Paulo, realizaram parcerias de pesquisas sobre aspectos filológicos e culturais a serem considerados nas traduções dos textos de Sêneca.

No ano de 2013, esse diálogo resultou no livro organizado pela professora Zélia Cardoso, intitulado *A representação dos deuses e do sagrado no teatro greco-latino* no qual o professor José Lohner, em um dos capítulos, dedica-se à análise das manifestações divinas nas tragédias de Sêneca.

Ainda, José Lohner orienta estudos em Sêneca, em nível de doutorado, preocupando-se, em particular, com as tragédias em seus aspectos relativos à tradução. As considerações sobre as caraterísticas retóricas de Sêneca e seus recursos satíricos, bem como a respeito da estruturação de suas tragédias, de um modo geral, têm orientado tanto as suas pesquisas individuais, bem como as orientações e parceiras acadêmicas que realiza em nível de mestrado e doutorado.

Quanto aos estudos de Sêneca que contemplem em suas análises as dimensões sociais, políticas e econômicas do mundo romano, particular atenção deve ser conferida ao trabalho desenvolvido pelo professor Norberto Luiz Guarinello. O referido pesquisador, livre docente em História Antiga da Universidade de São Paulo, dedica-se atualmente ao estudo das fronteiras identitárias no Mundo Antigo, com significativa atenção às relações de poder e questões políticas no mundo romano. Ainda, as orientações em nível de mestrado e doutorado que empreendeu na última década possibilitaram a ampliação dos estudos referentes a Sêneca em diferentes instituições de ensino superiores públicas brasileiras.

Norberto Guarinello orientou os estudos em nível de doutorado de Fábio Faversani, que estudou a sociedade em Sêneca com o objetivo de analisar o funcionamento das estruturas sociais romanas; Luciane Munhoz Omena em nível de doutorado, que analisou a concepção de Sêneca sobre a plebe.

Fábio Faversani, professor do departamento de História e de Pós-Graduação da Universidade Federal de Ouro Preto, atualmente desenvolve pesquisas em Sêneca contemplando, em particular as ações do Senado no principado de Nero.

Os estudos de Sêneca realizados por Fábio Faversani tem contado ainda com a contribuição do pesquisador Fábio Duarte Joly (UFOP) – que também desenvolveu sua tese de doutoramento sob orientação de Norberto Guarinello. As parcerias entorno dos estudos em Sêneca têm, portanto, contribuído para um profícuo diálogo acadêmico entre a Universidade de São Paulo e a Universidade Federal de Ouro Preto.

Já a pesquisadora Luciane Munhoz Omena, professora do curso de história, da Universidade Federal de Goiás, atualmente orienta trabalhos em nível de doutorado que analisam a morte e as suas relações com a construção da memória. Os estudos realizados a partir de inscrições em túmulos e registros textuais das cerimônias funerárias têm como intuito compreender o impacto que a morte causava na corte romana.

Ainda que atualmente não oriente trabalhos sobre Sêneca, as pesquisas de Luciane Omena a respeito do pensamento senequiano, desde o doutorado, tem tomado novas gradações. Como exemplo podem-se citar seus estudos sobre a morte em Sêneca com base nos vestígios materiais da Roma Antiga.

Essa nova delimitação da área de pesquisa em que atua, que agregou a arqueologia ao seu campo de estudos, consolidou-se a partir da sua parceira como o pesquisador Paulo Funari, que atualmente é o seu tutor em seu pós doutorado na Universidade de Campinas.

Diante das delimitações históricas e historiográficas apresentadas, considerando-se ainda o lastro de pesquisas que analisam as contribuições de Sêneca para o ideal de humanidade no Ocidente, seria o filósofo, um autor secundário no tocante ao aprimoramento da *humanitas*? Sendo constante a atenção de Sêneca para com a *humanitas,* seu projeto em favor de uma

sociedade moldada pela totalidade de valores culturais, sociais e políticos que perpassam o referido conceito necessita ser estudado de maneira sistematizada.

Reitera-se que por vezes as pesquisas a respeito da *humanitas* partem de delimitações lexicais que nos escritos de Cícero têm caráter mais homogêneo, criando, assim, maior convergência entre Cícero e o estudo da *humanitas*.

Para Balbo (2012, pp. 69-70),

> Sêneca parece ser um dos últimos autores que foram considerados interessantes para a pesquisa da *humanitas* do ponto de vista cronológico. Conseqüentemente, um trabalho deve ser continuado também para o que diz respeito a nosso filósofo[3].

Faz-se necessário que o referido conceito seja analisado a partir da dinâmica histórica do Mundo Antigo, uma vez que o conceber como um valor homogêneo, partindo de referências análogas à de Cícero, faria com que a *humanitas* em Sêneca parecesse ter um valor menor ou pouco elaborado.

Esta análise vai ao encontro da compreensão de que a *humanitas*, passados os tempos de Cícero, teria se sustentado de forma vivaz. Para além de aproximações comparativas, a *humanitas* em Sêneca é concebida primeiramente como um valor que "encontrou vida no tempo" (LEFORT, 1994, p.123).

Para a análise da *humanitas* de Sêneca é necessário ir ao encontro da sua historicidade, uma vez que as transformações sociais ao longo dos tempos fizeram com que o conceito "não se apresente, porém, como uma unidade, uma síntese, mas através de seus momentos constitutivos" (CASTANHO, 2010, p. 63)

Esse enfoque nas contradições sociais e políticas da época, baseado nas divergências entre os valores do passado e as demandas do presente, é uma perspectiva particularmente fecunda para os estudiosos do Mundo Antigo, o que permite fazer uma análise das ideias educacionais de Sêneca a partir de uma totalidade social e política dinâmica e em constantes negociações com as tradições romanas.

---

[3] Seneca seems to be one of the last authors who were considered interesting for the research on *humanitas* from a chronological point of view. [...] consequently, some work should be continued also for what concerns our philosopher.

Entende-se que a forma como a *humanitas* é concebida nos escritos de Sêneca foi constantemente afetada pela época do pensador, uma vez que o homem encontra em cada período histórico novas exigências para a manutenção de sua existência e, a partir disto, opera transformações na forma de se inserir no "*continuum* da própria existência." (HOBSBAWM, 2004, p. 37)

Isso se pode observar nas fontes elencadas para os estudos: *Tratado sobre a Clemência* e *Cartas a Lucilio*. Na primeira, escrita em um momento em que se anunciava a possibilidade de estabelecimento de maior equilíbrio entre o Senado romano e o imperador, o pensador propõe-se a formar Nero para o exercício da clemência, de modo que este proporcionasse aos seus súditos o benefício de sua *humanitas;* já em *Cartas a Lucílio* Sêneca afastou-se de elaborações textuais cujo caráter técnico e formal se sobrepusesse aos seus planos em favor da formação da sociedade à qual pertencia, tendo em vista que o acirramento das contradições políticas e sociais, verificado ao final de sua vida, exigiu um diálogo mais "espontâneo" com as tradições romanas.

Apresentação e problematização teórica das fontes

Para além das experiências políticas vividas por Sêneca com Nero – a partir das quais escreveu seu *Tratado sobre a clemência* em meados de 55[4] – é preciso, primeiramente, considerar como se desenvolveram discussões a respeito do estado em que esses escritos de Sêneca chegaram à contemporaneidade.

Os estudos de fontes antigas, em particular, os documentos em latim – diante do distanciamento temporal a partir do qual se realizam as aproximações com o vocabulário das línguas modernas – suscitam debates em seus aspectos filológicos. Nesse âmbito, o texto *De clementia* acrescenta ainda uma problemática mais extensa, que remete à própria organização do texto.

Não se pode precisar objetivamente se o texto foi preservado de forma completa ou foi composto por fragmentos aleatórios deixados pelo pensador.

[4] Segundo Pierre Grimal, é bastante aceitável que o texto tenha sido elaborada em 55, ano em que o imperador completou 18 anos. Para Marilena Vizentin, nenhum estudo a respeito da elaboração do tratado conseguiu elucidar a data exata em que este foi escrito, sendo consensual situá-lo entre os anos de 55 e 56.

Essas divergências provocaram divisões entre os estudiosos de Sêneca sobre qual dessas duas perspectivas adotar.

Os primeiros questionamentos sobre a ordem dos textos que compõem o tratado estabeleceram-se desde a sua primeira edição, em 1475. O que se observa nas primeiras publicações do texto *De clementia* é uma tentativa de organizá-lo de forma mais coesa possível, tendo-se em vista que a discussão sobre sua incompletude era uma problemática a ser ampliada e aprofundada posteriormente.

Em 1532 Calvino publicou comentários a respeito do tratado, em particular, sobre o conceito de destino a partir da filosofia estoica. Contudo, ele não se propôs a ampliar o debate sobre a forma como foi organizada a primeira edição do tratado.

Foi o filólogo Justus Lipsius (1507-1546) e Erasmo de Roterdão (1466-1536), que adorariam a divisão dos manuscritos em três partes. A partir dessa interpretação - que se tornaria a mais tradicional - apenas o livro I do tratado estaria completo. No livro II, mesmo incompleto, foram mantidas as ideias centrais propostas por Sêneca. Já com relação ao livro III, nada teria restado. Os estudiosos do tratado até o século XIX mantiveram de forma consensual essa compreensão de que os textos eram incompletos.

Foi no século XX que o estudioso francês François de Préchac publicou a tese de que o tratado havia sido preservado integralmente. Segundo o estudioso, a aparente fragmentação da obra foi resultado da forma desorganizada com que o sumário dos textos havia sido apresentado. Encontrando-se a organização original entre o encadeamento argumentativo, proposto no sumário, e os textos correspondentes, seria possível desvelar a obrar em seu sentido completo.

Ainda, Ingeborg Braren, estudiosa de Sêneca e tradutora do texto para o português, traz contribuições sobre a discussão a respeito da integralidade do texto. A partir dos estudos de François Prechác, a pesquisadora corrobora a tese de que a forma como o texto foi organizado ao longo dos tempos contribuiu para que ele fosse avaliado como incompleto. Caberia então aos estudiosos encontrar a organização original do tratado, para, assim, desvelar a intencionalidade do autor em sua totalidade.

Contudo a tese de Préchac é questionada, tendo-se em vista que as correspondências entre os temas presentes no sumário e a argumentação desenvolvida por Sêneca – quaisquer que sejam os arranjos – apresentam-se de maneira forçada.

Euggène Albertini defende que Préchac concebe as palavras que constam na terceira parte do sumário – cujos textos correspondentes são tidos tradicionalmente como perdidos – como sinônimos de termos presentes nos escritos preservados que, a rigor, não seriam correspondentes.

Segundo Albertini, para que a tese de Préchac fosse coerente, a terceira parte do sumário deveria indicar ideias que pudessem ser encontradas nos textos, como “consideração” “interesses” e “vantagens”. Contudo, a parte final do sumário indica conceitos como “prática”, “experiências” e “hábitos” – ideias não apresentadas nos textos já conhecidos.

Sendo observado o encadeamento argumentativo de Sêneca, era de se esperar que o *De clementia* indicasse, por fim, encaminhamentos terapêuticos a Nero – o que condiz com a ideia de hábitos e experiências a serem cultivados. Essas considerações sobre tratamentos para a alma, característicos em conclusões dos textos de Sêneca, não estão presentes nos textos preservados.

Por sua vez, Mirian Griffin (1984) argumenta que Sêneca pode ter deixado o tratado inacabado propositalmente, atitude desencadeada pelas posturas assumidas por Nero no decorrer de seu governo. Diante de seu paulatino distanciamento dos setores aristocráticos, o pensador deixou de projetar no imperador expectativas em favor da prática da clemência.

Assim, observa-se que, no decorrer do século XX, o texto *De Clementia* foi objeto de constantes debates sobre a sua composição. As referidas reflexões transitariam desde a defesa do texto como gênero retórico, preocupado unicamente com o seu destinatário imediato – o imperador –, a questões sobre a arquitetura das palavras.

É certo que essas questões devem ser objeto de preocupação dos estudiosos de Sêneca, contudo, essas discussões não podem limitar as análises a respeito das contribuições de Sêneca para a educação de Nero. É consensual que o texto – seja analisado a partir da compreensão de que está desorganizado, seja a partir do entendimento de que está incompleto – não é uma síntese. O

tratado é composto por apontamentos, aforismos argutos que, mesmo a partir das diferentes tentativas de uni-los de forma coesa, não compõem um todo de forma “orgânico”.

A possibilidade de se promover a coesão das ideias de Sêneca presentes no tratado, toma forma quando o inserem na dinâmica dos valores da tradição romana. Sêneca concebe o ideal de imperador consonante às necessidades de seu tempo. O poder deste, quando baseado na legítima autoridade – como era visto nos primórdios da civilização romana, ou seja, baseado na equidade em que se funda o poder de um pai – não se corrompe, mas vai ao encontro do mais elevado sentimento de *humanitas*. (BRAREN, 1990).

A sua dedicação à formação do soberano, de maneira didática e exemplificada, tem por objetivo proporcionar a Nero a apropriação dos valores mais elevados da romanidade, e com tal vivacidade que fosse capaz de levá-lo ao desejo de igualar-se aos exemplos apontados por Sêneca. Sob esse aspecto, o tratado destinado ao imperador constitui-se como “um programa de ensino, já que seu projeto é a formação do futuro chefe de estado” (BRAREN, 1985, p. 8)

Desse modo, ainda que para o desenvolvimento da tese tenha sido adotado o entendimento de que o texto seja incompleto e, dessa maneira, as citações dos textos tenham sido feitas de modo tradicional, é a intencionalidade de seus escritos que se buscou evidenciar; a formação do imperador clemente e a sua contribuição para a manutenção da *humanitas*.

Em outros termos, as discussões referentes ao estado dos textos de Sêneca não se estabelecerão como determinante para as reflexões que serão empreendidas. Isso não significa desconsiderar que, por vezes, o acesso de forma integral aos registros do passado humano seja limitada pela intencionalidade dos sujeitos ou por ação do tempo - determinantes humanas e temporais sujeitas, portanto, a compor o recorte feito aos documentos a serem analisados.

O homem como um ser que se apartou dos demais seres vivos dispostos na natureza, por sua capacidade de planejar e de realizar previsões sobre como suas ações se desdobrariam no tempo, deve ser analisado, considerando-se a seguinte premissa: a de que ele arquiteta a sua própria trajetória. Assim, em outros termos, a forma como Sêneca projeta a sua própria história, planejando

como ela deveria ser recebida pelos homens nas gerações vindouras, deve ser uma problemática de relevância nas discussões que visam compreender a *humanitas.*

Com base nessas considerações de caráter teórico-metodológico, especial atenção deve ser dada à sua obra *Cartas a Lucílio,* escrita entre os anos 62 e 64 d. C. Essas cartas foram elaboradas ao final de sua vida, momento em que o pensador havia se voltado a precisar como as transformações então vivenciadas fundamentavam a sua compreensão de *humanitas*.

As *Cartas a Lucílio,* certamente os textos de Sêneca mais discutidos pelos estudiosos do estoicismo romano dos tempos do império, foram divididas em 124 epístolas. Sua intenção inicial seria levar a Lucílio – um cavaleiro romano – reflexões sobre os valores morais que deveriam orientá-lo na busca pela plenitude da vida.

O uso do gênero epistolar, utilizado por Sêneca em suas cartas, foi objeto de questionamentos. Quintiliano (35 – 95 d. C), cuja contribuição para a literatura latina exerceu acentuada influência na produção literária ocidental via com desconfiança à escrita epistolar, desenvolvida em sua época. Esse receio se desenvolveu nesse período principalmente porque Sêneca utilizava-se de uma forma de escrita que se distanciava, em certa medida, do estilo literário da época. O pensador, por elaborar as cartas em sentenças concisas e na primeira pessoa, foi considerado por Quintiliano um escritor pouco atento às formalidades (GARCIA, 2008). A projeção informal das cartas de Sêneca é compreensível, uma vez que essa característica de escrita foi capaz de expor de forma mais livre o estilo literário de Sêneca: espontâneo e jocoso (BRAREN, 1999)

Indo ao encontro desse posicionamento, o filósofo aponta, em “Cartas a Lucílio”, que a prática dos valores necessários ao seu tempo adviria da clareza no que era essencial ensinar e aprender. Nesse sentido, Sêneca concebia os gramáticos como teóricos que afastavam os homens desses valores essenciais ao aterem-se a questões que não seriam centrais às demandas que se impunham ao cidadão. O pensador, na tentativa de fundamentar tal argumentação, ao mesmo tempo em que demonstrava conhecimento em gramática, buscava evidenciar o seu desapontamento com estudos que a situassem como questão central:

> Um gramático que folheie o mesmo volume começará por inserir no seu comentário certas formas usadas por Cícero, tais como *reapse*, com o valor de *re ipsa,* ou *spse.* Depois, irá se referir a certos termos que na modernidade caíram em desuso. (...) Com esta conversa prefiro assumir o papel de filólogo e de gramático! Prefiro aconselhar-te que escutes os filósofos ou leias as suas obras com o único propósito de atingir a felicidade (Cartas, 108, 34-35)

Em defesa da filosofia, base de suas formulações em favor da sociedade romana, Sêneca argumenta em favor da importância de manter-se vigilante quanto à possibilidade de transformar a filosofia em filologia – do que proviria uma prolixidade estéril*:*

> Contei-te tudo isto apenas para provar como é grande o entusiasmo dos jovens ainda inexperientes por todas as formas de atingir e praticar o bem quando encontram alguém capaz de os exortar e estimular. Mas nem sempre o resultado é satisfatório, ou porque os mestres nos ensinam a argumentar e não a viver, ou porque os discípulos procuram os mestres não com o objetivo de cultivar a alma, mas sim aguçar o engenho. Ora, é assim que a filosofia se transforma em filologia! (Cartas, 108, 23)

A centralidade de um sentido de educação para a vida revestiu a *humanitas* senequiana de particular atenção para com a vivência em sociedade. Assim, o filósofo afastava-se de direcionamentos mais objetivos sobre sua composição teórica em seus aspectos formais, embora fossem claras as referências a esse conceito em suas obras, particularmente nas *Cartas a Lucílio.* Afirma Balbo (2012, p. 70):

> De uma perspectiva meramente quantitativa, a *humanitas* não parece ser uma palavra recorrente em Sêneca, mas partir deste enfoque de análise seria inadequado. Como já foi observado, acima de tudo em dicionários do latim, tais como Cauquil-Guillaumin, poucas referências a determinada palavra não significa que a mesma não seja importante, sobretudo quando a sua expressão tem relevância cultural.[5]

[5] From a merely quantitative point of view, *humanitas* does not seem to be a very common word in Seneca, but such an approach would be faulty. As has already been observed, above all in reference to frequency dictionaries of Latin such as Cauquil-Guillaumin, a low rate of word currency does not mean that the word is not important, above all when the expression has cultural relevance.

Por isso é necessário considerar que pela universalidade à qual os escritos de Sêneca se propõe, cada sentença formulada pelo pensador tem por objetivo projetar o homem para as reflexões sobre seu tempo. Sempre fundado na concretude de seu pensar filosófico, Sêneca manteve-se vigilante quanto à busca pela manutenção dos valores estoicos entre os cidadãos romanos (GARCIA, 2008).

As cartas, portanto, podem ser compreendidas em duas dimensões distintas. O primeiro aspecto a ser considerado é o exercício interior realizado pelo próprio pensador no processo de elaboração das cartas. Escrever requer um exercício constante sobre como fazer-se entender. Ao mesmo tempo, a carta, para além dessa preocupação a respeito do entendimento, tem um caráter dialógico que, a princípio, constrói-se a partir das experiências emocionais e psicológicas do destinatário. É um momento de vivificação da memória e das experiências daquele que se propõe a escrever a outrem. O remetente deve ir ao encontro desses traços emocionais em comum com o seu destinatário, mesmo por que é isso que instiga o seu interlocutor a responder.

É nesse aspecto que a figura do interlocutor ganha relevo. Ainda que sejam possíveis questionamentos sobre o papel de Lucílio na interlocução com Sêneca, reduzi-lo à ficção literária retiraria a dimensão prática e aplicada do agir senequiano. É evidente que Sêneca tem como objetivo final divulgar essas interlocuções, mas, ao mesmo tempo, a assertividade senequiana corrobora a compreensão de que as cartas tinham como primeiro objetivo o seu destinatário, um leitor em específico: Lucílio.

Os espaços em comum frequentados por Sêneca e Lucílio são enunciados em suas cartas. As passagens por Pompeios, cidade de seu interlocutor (79); as afinidades provenientes da proximidade de idades (35,2). Essas confidências conferem realismo às cartas e fundamentam as suas exortações em favor de uma velhice frugal, contudo elevada em *humanitas*.

Pode-se inferir que o gênero epistolar não se reduz ao aconselhamento e, ainda que passe pela preocupação acerca do acompanhamento da conduta do homem, ele toma maiores nuanças sobre o exame da vida que transita do micro para o macro; da vivência pessoal para as articulações postas na sociedade romana.

Portanto, são significativas as metáforas de Sêneca sobre como as práticas humanas individuais estão permeadas de saberes importante à coletividade, a exemplo, a ilustração que faz a respeito dos desafios que um atleta enfrenta em seu dia-a-dia. O cotidiano do atleta está marcado por desafios que o levam a desenvolver técnicas de superação, tais como: concentração e vontade de vitória (80,3). Esses saberes, ainda que cultivados na interioridade, são valores que deveriam ser projetados para a sociedade.

. Essa informalidade dos exemplos e as constantes referências à vida na sociedade romana indicam as tentativas de aproximações que Sêneca promove com o destinatário, Lucílio. As viagens de Sêneca, as visitas que realiza a diferentes personalidades, as experiências e aventuras que vive em viagens pelo mar, todas essas narrativas que podem entreter, também poderiam instigar a curiosidade de Lucílio. Assim, seu objetivo final é convencer Lucílio a viver de acordo com os princípios estoicos.

A carta é um meio de comunicar-se reconhecidamente eficiente em estabelecer vínculos, de maneira que o interlocutor seja inserido em uma trama de relações sociais que o levam a refletir sobre quais são suas atribuições no intricado espaço de interações sociais. Desse modo, as epístolas são elaboradas a partir da citação de numerosas figuras históricas, como Sócrates, Cícero e Catão – sendo este último citado com maior recorrência.

Os personagens que compõem as cartas também transitam ainda pela mitologia, bem como por personagens da vida cotidiana romana, sem estabelecer diferenciações objetivas entre cidadão e não cidadãos no que se refere as suas possibilidades de contribuição com a sociedade romana – ainda que sejam amplamente localizáveis as potenciais limitações de cada segmento social nesse processo.

Portanto, entende-se que Sêneca em suas cartas, a partir de suas vivências sociais e políticas, apropriou-se da consciência de que era herdeiro de tradições culturais e sociais, as quais buscou defender em sua proposta educacional. Tal processo não se desenvolveu de maneira harmoniosa, tendo-se em vista que o pensador viveu em um contexto de constantes enfretamentos políticos, estabelecidos em Roma.

Estes embates fariam com que Sêneca transitasse desde a sistemática reiteração dos valores da *humanitas* historicamente elaboradas, a negociações com estas mesmas tradições, tendo em vista que "a hegemonia de uma forma (mudança histórica) não exclui a persistência, em diferentes meios e circunstâncias, de outras formas de sentido do passado" (HOBSBAWN, 2004, p. 35).

Faz parte do processo de construção da história humana a compreensão de que o passado é expressão da vida dos homens ao longo dos tempos. Esta consciência a respeito do tempo passado pôde ser constituída com base nas vivências sociais, em espaços compostos pelas experiências humanas de sujeitos pertencentes a diferentes gerações (MANACORDA, 2007).

Na cultura romana, a consciência do passado desenvolveu-se, portanto, por meio de trocas sociais e culturais em períodos históricos em que os mais velhos, como expressão maior das experiências da vida comunitária em épocas pretéritas, constituíam-se como mediadores entre o passado e o presente. Assim, formavam as novas gerações para terem consciência de que eram membros de uma comunidade, cuja dimensão era coletiva e social (MARX, 1990).

Neste aspecto, em Sêneca, a defesa da continuidade cultural e social que compõe a história humana, não significa uma negação sistemática do processo de mudanças que a humanidade vivencia e, por extensão, a transforma. Faz parte da busca pela preservação da existência o comprometimento do homem com a reiteração da cultura transmitida ao longo dos tempos (HOBSBAWM, 2004). Foi a partir dela que se estabeleceu um novo tempo, uma nova ordem social, "Em suma, [...] é possível concluir que o novo só se estabelece na luta contra as velhas formas de comportamento, na utilização de materiais, suportes e subsídios do passado para justificar ou sedimentar os comportamentos emergentes " (PEREIRA MELO, 2010, p. 27-28).

Assim, as heranças do passado são as bases a partir das quais Sêneca propõe a manutenção da sua época, ou seja, para a perpetuação de todo um legado social cultural produzido e acumulado pela sociedade romana.

O sujeito é, portanto, expressão dessa complexidade social, uma vez que, ao mesmo tempo em que vai ao encontro das novas demandas impostas pelo momento histórico vivido, vivencia – particularmente em sua cultura - experiências

individuais que reiteram seus laços com o passado (HOBSBAWM, 2010) e garantem sua vigência e perenidade em outras gerações.

Isso é expressão do reconhecimento de que a *humanitas* de Sêneca está revestida de singularidades, ainda que esse valor seja constituído com base em toda a produção humana do passado. O homem é um ser singular e, ao mesmo tempo, social e histórico, inserido em uma totalidade sem fronteiras: No sujeito "subsistem os fundamentos de sua identidade pessoal com traços da cultura em que ele foi formado, e em que continua sendo formado" (CASTANHO, 2010, p. 57).

Diante dessa complexidade humana, o desafio que se apresenta ao estudo da *humanitas* é situá-la no movimento histórico dos tempos de Sêneca, sem perder de vista as suas heranças sociais e culturais.

Com isso, o retorno ao passado implica tanto a busca pela conservação de suas heranças culturais e sociais quanto a gênese de suas transformações. O entendimento de que as "sociedades tradicionais" eram imutáveis é controversa "Não obstante, até um certo ponto de mudança, ela pode permanecer tradicional: o molde do passado continua a modelar o presente, ou assim se imagina" (HOBSBAWM, 2004, p. 25).

A concepção de *humanitas* de Sêneca, portanto, não se reduz à ideia de "conservação", mas abrange a de que ela é um valor que faz dos homens seres históricos, comprometidos com suas heranças culturais e sociais, mesmo em contextos em que já são identificadas rupturas em suas estruturas. É na busca pelo entendimento dessa dinâmica que se pode compreender o "coração da mudança" (CASTANHO, 2010, p. 64) que está em curso, as circunstâncias nas quais a sociedade não tinha se precisado de maneira objetiva e as transformações que suas vivências já comportavam:

> Mas sempre terá interstícios, ou seja, matérias que não participam do sistema da história consciente [...] A inovação pode ocorrer nesses interstícios, desde que não afete automaticamente o sistema e, portanto, não se oponha automaticamente: 'não é desse jeito que as coisas sempre foram feitas' (HOBSBAWM, 2004, p. 23).

É necessário considerar que estas transformações sociais em curso, quando atingem um maior amadurecimento, um ponto culminante, são externadas pelos sujeitos de maneira consciente. Este estado de mudanças é resultado da maior complexidade que as relações sociais vão adquirindo, complexidade esta que acirra as contradições contidas no interior da sociedade (MARX, 1977).

Característica dessas novas demandas sociais e políticas advindas desses processos de mudanças já efetivadas– as quais se desdobram em embates entre os segmentos sociais emergentes e as práticas sociais e políticas que garantiam a manutenção da ordem posta pelos setores sociais até então hegemônicos – foi a constituição do Império Romano.

Desenvolveu-se um estado de enfrentamento entre presente e passado, fazendo com que os atores sociais promotores do ideário imperial deixassem de orientar sua existência pelas práticas sociais e culturais tidas como pretéritas. Estas, por seu turno, já que "envelhecidas", não atendiam mais às necessidades postas aos homens, o que levou aos defensores do Império, muitas vezes, à concepção de que o passado não era uma vivência com articulações diretas com o seu presente.

Nesse novo espaço de enfrentamentos, as transformações desencadeadas pela concentração de poder passaram a compor a estrutura, no caso, da sociedade romana. A partir de então, as forças sociais e políticas emergentes começaram a se sobressair no último espaço de resistência da ordem social em declínio: a política. Neste âmbito, as conquistas dos grupos dos cidadãos em favor da concentração do poder desencadearam, por fim, a defesa de uma ruptura com os valores políticos que representam esse passado a ser superado.

Vale lembrar que os tempos que antecederam ao Império compuseram a gênese do ideário de concentração de poder, os quais foram se efetivando ao longo da história romana até se tornarem suficientemente organizados para subsidiar um enfrentamento polarizado entre representantes de uma "nova ordem social" e a "velha ordem social".

O entendimento de que o Império Romano expressa diferenciações de sentido relacionadas a rupturas com as questões políticas republicanas não significa inserir a política romana em uma dinâmica de progresso. A sociedade de cada época, em um dado momento, passa a comportar um grau de

amadurecimento e são seus embates políticos econômicos que oferecem ao historiador a possibilidade de compreender tal processo de forma mais objetiva.

Diante de transformações estruturais, é, portanto, infrutífera qualquer tentativa de restabelecer o passado tal qual ele ocorreu, ainda que seja recorrente, particularmente entre os setores sociais em declínio, o clamor pela restauração de valores de uma ordem pretérita jurídica e social (MANACORDA, 2007).

No seio de uma nova ordem estabelecida, reiteram-se vozes dissonantes revestidas de saudosismo de um tempo agonizante ou já liquidado, muitas vezes romantizado (HOBSBAWN, 2004). Constitui-se, desta maneira, a concepção de que o passado detém uma lição, arquivada no tempo e que não pode ser esquecida, à qual se recorreria no momento em que se fizesse necessária. A sociedade, ao não estabelecer este passado como uma diretriz para o presente retiraria a autoridade da história para continuar operando em favor da "manutenção da ordem".

Observa-se que o sentido do passado, defendido por aqueles que buscam sua conservação – a saber, os signatários da república como Cícero –, apresenta-se revestido de valores que pretensamente seriam essenciais à vida coletiva, quando, de fato, em primeira instância, lutam pela manutenção de seu poder e prestígio:

> O passado é um elemento essencial, talvez o essencial nessas ideologias. Se não há um passado satisfatório, sempre é possível inventá-lo [...]. O passado legitima. O passado fornece um pano de fundo mais glorioso a um presente que não tem muito o que comemorar (HOBSBAWN, 2004, p. 17).

Como expressão de uma verdade essencial, o passado é tido como detentor de uma grandiosidade ideal, sem contradições, pois a contrariedade está em concordância com o presente, no caso, o Império – esse sim, seria marcado pelas incertezas, inseguranças e medos que caracterizam a nova ordem social, em processo de estabelecimento ou até mesmo já estabelecida.

Estrutura do trabalho

Com base na problemática de pesquisa apresentada, o desenvolvimento do trabalho foi organizado em quatro seções.

Na primeira seção é analisada a constituição histórica da *humanitas*. O processo de transformações então vivenciadas no mundo romano, em particular a transição do modelo político republicano para o modelo imperial, traria particulares implicações para o pensamento educacional do primeiro século da era cristã.

A *humanitas,* como um valor historicamente constituído, insere-se, portanto, na dinâmica de lutas sociais e políticas que, ao longo dos tempos, processaram-se em Roma. A partir desses embates, a *humanitas* foi, paulatinamente, sendo conceituada como um valor particularmente proeminente na educação dos setores aristocráticos. Assim, ela foi objeto de reflexão a partir das constantes exigências impostas ao cidadão, demandas que não só desafiaram Sêneca, em sua vida pública, como também orientariam os seus escritos em favor da manutenção da sociedade.

Diante da preocupação de Sêneca com o aprimoramento da *humanitas*, na segunda seção do estudo é tratado o conteúdo filosófico e cultural do referido conceito.

Se em seus aspectos filosóficos, a *humanitas* em Sêneca fundamenta-se, primeiramente, em princípios estoicos – escola convergente aos princípios educacionais aristocráticos –, em seus aspectos culturais é necessário ater-se, particularmente, à *virtus*, à *fides* e à *pietas*.

Primeiramente, a *virtus* como expressão do senso moral e ético romano, colaborava para que as pretensões individuais dos cidadãos não se sobrepusessem à sua busca pela justiça e harmonia social e política.

Acrescenta-se que, com a constituição do império, a *fides* corroborou a *virtus* não só no aprofundamento do exercício reflexivo sobre a coletividade, como também auxiliou no projeto civilizatório empreendido pelos romanos. A *fides* em Sêneca, sendo solicitada em favor dos compromissos assumidos, buscava aprimorar os laços de sociabilidade entre sujeitos pertencentes a diferentes espaços sociais, culturais e instâncias de poder.

Historicamente, a tradição educacional romana fez do espaço familiar um *lócus* privilegiado para que a *fides* e a *virtus* fossem cultivadas. Desse modo a *pietas* como expressão de um dever com os familiares e compromisso com a sua memória, possibilitava um primeiro momento da vivência e reverência aos valores culturais romanos ancestrais.

Na terceira seção da tese é trabalhado o processo de formação do cidadão romano para a vivência da *humanitas*. No decorrer desta caminhada para se alcançar a condição de sábio – aquele que é expressão perfeita da *humanitas* –, propõe-se um diálogo entre, de um lado, o papel da educação na busca da perfeição e, de outro lado, os percalços impostos a esse projeto. Nesse aspecto, é trabalhada a *humanitas* senequiana de modo convergente com o estudo filosófico. A preocupação de Sêneca com o saber exigiu do pensador um particular cuidado com a formação filosófica, sem, contudo, afastar-se da tradição prática da cultura latina.

Na quarta seção da tese é trabalhada a clemência como conteúdo da *humanitas* particularmente lapidado no seio do império. No século I d.C. as transformações nas relações de poder entre o Estado e a sociedade provocaram tensões e crises quanto ao equilíbrio de forças que deveria reger essas esferas. Assim, a busca pela harmonização das relações de poder exigiu de Sêneca particular atenção. Nesse contexto a *humanitas*, com os seus conteúdos culturais e formativos, seria particularmente propícia para que, mesmo diante das profundas mudanças políticas que se efetivaram, mantivesse-se a unidade da sociedade romana.

Nero seria o agente desse estado de harmonia, pois, sendo educado com base no projeto formativo proposto por Sêneca, assumiria a condição de governante sábio, como plenas condições de intervir, de forma irretocável, quer fosse nas questões políticas, quer fosse nas questões sociais. O julgamento de um imperador sábio, síntese da *humanitas,* difundiria um ideal de virtude necessário para se reestabelecer a coesão da sociedade romana.

2 A CONSTITUIÇÃO DO IMPÉRIO ROMANO E O REPENSAR DA *HUMANITAS*: DELIMITAÇÕES DO CONCEITO

A analise da *humanitas* e as suas contribuições para a formação do homem romano será trabalhada, nesta seção, a partir da dinâmica histórica do Mundo Romano, um processo em que as transformações no campo político e social contribuíram para que o exercício da cidadania se constituísse como um exercício basilar da *humanitas*. Sendo, deste modo, o cidadão, o signatário ideal desse elevado valor educacional.

Durante o período em que perdurou a República, a concepção de coletividade que revestia as ações do cidadão romano favoreceu para a convergência entre o exercício da cidadania e a participação política. Como detentor de um conjunto de valores sociais e culturais totalizantes, seu agir se estabelecia para além de interesses individuais (ALFOLDY, 1989).

Tais subsídios sociais e políticos colaboraram para que o cidadão romano concebesse sua individualidade como um atributo que, em última instância, favoreceria a manutenção da sociedade, e por extensão, do próprio Estado, o qual consubstanciava os valores mais elevados da romanidade. Assim se estabeleceria uma relação de equilíbrio entre o Estado e a sociedade, entre cidadania e ação política.

Embora por vezes seja concebido primeiramente como uma noção jurídica e política, em uma perspectiva institucionalizada, o termo *res publica* também possui um valor formativo mais amplo, para além das normatizações jurídicas formais que delimitavam o vocábulo. É necessário pensar que os laços de solidariedade e de identificação entre os concidadãos romanos também eram valores que conferiam legitimidade à *res publica.*

Disso se pode inferir que, além da base jurídica que garantia a manutenção da *res publica*, buscava-se ainda fomentar um sentimento de justiça entre os romanos, uma vez que as leis, por si sós, não garantiriam a consciência de que a segurança que desfrutavam tinha como sustentáculo o Estado romano. Seria necessário instrumentalizar o cidadão para ele poder vivenciar a *humanitas* como um valor que, por fim, era personificado e resguardado pela *res*

publica, o que, indiscutivelmente, exigiu a elaboração de planos formativo-educacionais que deveriam se difundir por diferentes grupos sociais e culturais.

Compreende-se que, se por um lado o desenvolvimento da República possibilitou profícuas reflexões a respeito da *humanitas*, o conceito possui nuanças que vão ao encontro das transformações sociais que marcam o fim do século I a.C.

As transformações políticas promovidas no final do século I a. C, quando Augusto, tendo ascendido ao poder, arroga para si uma autoridade acima das tradições políticas republicanas romanas, provocaram significativas mudanças nas formas de os homens pensarem a sua prática social e política (GRIMAL, 1999).

Com isso não se quer dizer que o ideário cívico e formativo do cidadão romano se tenha desfeito diante das transformações promovidas pelo Império Romano (JOLY; GUARINELLO, 2001); mas pode-se observar que o exercício dos valores caros aos romanos mudariam de órbita, transitando de uma concepção de *humanitas* como expressão da integração do cidadão ao exercício da política, para a vivência da ação política a partir da concretude social e cultural cotidiano em uma perspectiva universalista. Tal perspectiva, carregada de um sentido político, mas não mais circunscrito a ação direta e simbiótica entre cidadão e Estado, limitava a tradição histórica romana do "público reconhecimento das qualidades do cidadão" (ROCHA PEREIRA, 1984, p. 333).

A partir dessas tensões sociais e políticas, a reflexão a respeito da *humanitas* apresenta-se de forma multifacetada. Ao mesmo tempo em que se observa o cidadão romano voltando-se para a manutenção de suas tradições – base sobre qual se assenta a *humanitas* –, as condições históricas postas são assumidas não como um limite cerceador dos valores romanos, mas como um momento para repensar as suas atribuições formativas.

Buscava-se, desta maneira, a manutenção do ideal formativo romano a partir da apropriação de valores modelares rígidos, em que independentemente das condicionantes políticas existentes, o cidadão seria posto em uma condição ideal: a daquele que orienta a sua existência em favor de sua pátria.

Uma vez que a sociedade romana se apropriava de valores sociais historicamente constituídos, assumia-se a responsabilidade por preservá-los, o

que possibilitava a constituição de um conjunto de saberes que seriam defendidos como expressão da civilidade romana: o *mos maiorum*.

Destarte, nos primórdios da civilização romana o homem era educado para manter seus valores ancestrais, sendo o *mos maiorum* um dos valores basilares da *humanitas*.

2.1 A *HUMANITAS* NO MUNDO ROMANO: CONSIDERAÇÕES SÓCIO-HISTÓRICAS

Diante dos desafios impostos à manutenção da existência, o cidadão romano estabeleceu como base sobre qual se assentava a sua tradição social aquilo que lhe garantia condições objetivas para a manutenção da vida: a terra.

A posse da terra como um atributo de cidadania é apresentada em um primeiro momento na narrativa mitológica da fundação de Roma[6], na sua versão mais difundida e escrita por Tito Livio (59 a.C .-17 d.C.). Segundo o referido autor, em uma disputa entre Rômulo e Remo a respeito dos limites das terras na nascente cidade, tendo o segundo, por desdém, adentrado no território do primeiro, foi violentamente morto. E como insígnia do seu ato punitivo da transgressão de Remo, Rômulo teria sentenciado: "Assim perecerá todos aqueles que porventura vierem a transpor meus domínios"(I; 7).[7]

Em períodos posteriores a fundação de Roma, na medida em que as relações sociais foram tomando novos níveis de complexidade no interior das comunidades aldeãs, desenvolveu-se, por fim, o entendimento de que os laços que os uniam à terra sobrepunha-se as primeiras necessidades de sobrevivência e de demarcação inicial dos seus domínios.

Essa seria uma orientação que tomaria corpo nos modelos educacionais romanos, com particular prominência no conceito de *humanita*s. Quanto à sua etimologia, a palavra *humanitas* deriva do termo *humanus*, uma composição formada pelos termos *homo* (homem) e *humus* (a terra) (LEÃO, 1996). Esta junção permite compreender que, em um primeiro momento, a concepção de

[6] Os romanos antigos acreditavam que Roma teria sido fundada em 753 a. C, embora as escavações arqueológicas realizadas no século XX apontam como data provável a data entre 625 e 575 a. C.

[7] Sic deinde, quicumque alius transiliet moenia mea.

humanitas foi elaborada com base na prática da atividade agrícola, as quais, os desafios humanos e materiais que tal atividade impunha ao homem, foram paulatinamente contribuindo para a cultura e a educação romana.

Assim, a partir da "simbiose" entre o homem romano e a terra o sujeito empenhava-se na busca por superar os obstáculos impostos ao trabalho agrícola, e, por extensão, à sobrevivência. Desse modo, as condições históricas a partir das quais as vivências do homem romano se desenvolveram, advindas dos desafios impostos a uma sociedade agrícola, concorreram para que ele imprimisse em suas práticas educacionais, políticas e culturais características marcadamente práticas (ROCHA PEREIRA, 1984).

Sendo o trabalho árduo com a terra um exemplo do esforço continuo em busca da manutenção da vida ele também se tornou um conteúdo moral. O ideal de sociedade romana, que se fundava particularmente em suas tradições, traz, portanto, em sua origem o *labor* como um valor social e educacional basilar.

Deve-se, desta maneira, compreender que "muitos da população do Mundo Antigo viviam da agricultura de uma forma ou de outra, eles reconheciam a terra como fonte principal de todo bem material e moral" (FINLEY, 1986, p.134).

Esse conteúdo formativo moral que compõe os primórdios da *humanitas* transitava, pelo exemplo, do agricultor detentor das terras aos trabalhadores despossuídos. Embora os grupos desapossados também estivessem ligados à terra desde os tempos em que não haviam delimitações sociais e políticas institucionalizadas entre o agricultor e os colonos, já sofriam resistências quanto a sua participação direta na organização do que viria a ser a sociedade romana. Esses enfrentamentos já delimitavam que a formação humana com base no trabalho tomava gradações que iam ao encontro da estratificação da sociedade romana, organizada em favor da manutenção do poder que emanava dos primeiros clãs, detentores das terras.

A partir desse espaço social em constante tensão, a nascente aristocracia agrária, paulatinamente, passou a consubstanciar-se culturalmente como membro imprescindível à comunidade tanto no âmbito da sobrevivência, como no da ordenação formativa/educacional romana proporcionada pela *humanitas*.

Uma vez que o crescente domínio das terras acentuava a marginalização de grande parcela do povo romano, as famílias tradicionais, proprietárias das

áreas produtivas, emergiam como grupo social em constantes embates com os setores excluídos, situando-se, por fim, como antagonistas em uma sociedade que, desde os seus primórdios, foi marcada por disputas agrárias.

Nesse âmbito, a *humanitas,* trazendo em sua gênese uma gama de responsabilidades que visavam caracterizar o cidadão como um ser profundamente homem (MARROU, 1990), estabeleceu a família como célula formativa essencial para o exercício dessa responsabilidade:

> Por tudo isso que vemos que a família nos tempos antigos, com seu ramo mais velho e seus ramos mais novos, seus servos e clientes podia formar um grupo de homens bastante numeroso. Uma família, graças à religião, que a mantinha unida; graças ao seu direito particular, que a tornava indivisível (COULANGES 2006, p. 177).

É a partir da família que na cultura romana se consolida a noção de cuidado, de preservação e, ao mesmo tempo, de plenos poderes sobre os seus. A família é um espaço em que, predominantemente os mais velhos, detentores do *patria potestas*, reiteram seu valor cultural – expressão das experiências da vida comunitária de épocas pretéritas. Os mais velhos constituíram-se como os mediadores entre o passado e o presente, formando as novas gerações de seu núcleo comunal para a consciência de que eram membros de uma comunidade pautada pela coletividade, e que esse valor deveria ser preservado. Assim, a compreensão de que as tradições expressas no seio da família seriam a mais elevada contribuição da vida dos homens ao longo dos tempos, formou a identidade social e cultural do povo romano (PERELLÓ, 2005).

Esta intrínseca articulação entre o poder familiar e a manutenção da ancestralidade, por fim, concorreu para a legitimidade do monopólio das funções sacerdotais pelas famílias ancestrais romanas, na época da realeza. Esta autoridade difusa que emanava dos detentores do *patria potestas,* e que perpassava por privilégios econômicos, posicionou os chefes dos clãs detentores das terras mais extensas e férteis em uma condição ideal para consolidar seu poder político em tempos posteriores.

Observa-se que o termo *humanitas* se caracteriza por gradações semânticas que estão em conformidade com esta dinâmica histórica da

sociedade romana, preocupada com a manutenção da autoridade dos signatários das famílias proeminentes sem, contudo, praticar injustiças contras seus descendentes:

> A *humanitas* é um conceito amplo que se propõe a estabelecer, a partir do respeito por si mesmo, o que é cabido no tratamento com os demais, estabelecendo desta forma os limites para agir em favor da própria vantagem; sabendo que algo deve ser posto em favor dos outros, atribuindo aos que se está em litígio o que lhe é devido (GAROFALO, 2003, p. 173).

Observa-se que nos primórdios da história romana o conceito de *humanitas* parte primeiramente de um conteúdo prático, de manutenção e de cuidado dos núcleos aldeões romanos na "[...] modelagem dos indivíduos pela norma da coletividade" (JAEGER, 1989, p. 3). Posteriormente, na República, esse conceito passa a adquirir com mais vigor novas gradações, designando ainda refinamento intelectual e atuação cívica. Estas são dimensões da *humanitas* que não poderiam ser separadas, uma vez que o conceito é expressão de valores filosóficos e práticas sociais que por fim o insere em uma totalidade histórica.

Se nos primórdios da civilização romana, os enfrentamentos entre grupos sociais antagônicos não são passíveis de rigorosas delimitações – em parte, por escassez de fontes – na república a aristocracia fundiária emerge de forma articulada como classe social dominante.

Os representantes dos mais proeminentes clãs, cuja tradição remontam aos primórdios da história romana, fundamentados no *pátria potestas* e no monopólio das funções religiosas, deram origem aos patrícios – segmento social que teve o privilégio hereditário de participação no senado, e que ganhou particular proeminência na república.

Os patrícios, como representantes das mais proeminentes famílias, fizeram da educação um particular valor para a manutenção da sua condição privilegiada. Foi a partir das lutas sociais estabelecidas na república que a *humanitas*, paulatinamente, constituiu-se como um valor diferencial para esse setor privilegiado. A consciência de que a tradição formativa era algo a se manter entre iguais foi institucionalizada na Lei das XII tábuas, que fez a primeira referência direta sobre as diferenciações entre patrícios e plebeus, proibindo o casamento

entre esses grupos. Ainda que a referida lei tenha sido revogada posteriormente, o estado de enfrentamento social colaborou para que a aristocracia se mantivesse vigilante a respeito da sua posição de comando – o que passava pelo zelo pela educação.

O espaço da cidade passa a ser um local em que o grande proprietário de terras vive. Ele começava a exercitar a sua cidadania por meio do refinamento educacional e da prática da política, enquanto a produção e o gerenciamento das terras ficavam a cargo de escravos e servos.

Esse conjunto de valores se desenvolveu a partir de propostas formativas que contaram com a colaboração de distintos pensadores oriundos desses grupos abastados. Esse segundo momento de reflexões a respeito da educação romana se estabeleceu com mais vigor a partir do século II a. C[8]. Roma, à medida que ampliava seus territórios, entrava em um processo de trocas culturais que alargavam as bases filosóficas a partir das quais as reflexões a respeito da formação humana poderiam se estabelecer (GALINO, 1973). Ao mesmo tempo, as conquistas territoriais garantiram as bases materiais para o desenvolvimento do pensamento educacional romano, tendo em vista que garantiu um crescente número de escravos oriundos das terras dominadas.

Diante desse processo de transformação social por que passava a sociedade romana, a filosofia toma um espaço particular e assume o papel de questionadora da condição humana, deixando a condição de desagregadora, cumprindo, então, a função de articuladora das condições de mudança que se processavam na sociedade (MARROU, 1990).

Estas questões geravam enfrentamentos que oscilavam entre a defesa dos valores coletivos de que historicamente se revestia o *mos maiorum* romano e o desvelar da individualidade, que tomava forma à medida que os pensadores gregos clássicos se difundiam entre os romanos.

Catão, o Censor (234-149 a. C), proeminente senador romano, expressão desse primeiro momento do diálogo com a cultura grega, "cuja vida de virtude e

[8] A conquista da Grécia pelos romanos foi um processo de dominação que evidenciou que as relações de poder podem se estabelecer para além da força física e de contornos geográficos; uma vez que a expressiva cultura da Grécia dominada, por fim, passou a se difundir em Roma com particular proeminência.

austeridade passada no meio rural era exemplo do ideal de *aurea mediocritas*" (SERRAS, 2007, p. 14), procura refletir sobre as possíveis contribuições que tais influências poderiam trazer para a sociedade romana. Esse pensador, um homem público reconhecido, via com desconfiança a difusão dos saberes gregos entre os romanos, pois as influências estrangeiras poderiam promover mudanças em sua cultura prática, tão laboriosamente construída e louvada:

Afirma Plutarco:

> Parece que o povo romano ficou muito agradecido e louvou grandemente o que havia feito na administração com a sua censura, pois mandou levantar uma estátua no templo da deusa Saúde, sob a qual não mandou escrever seus feitos de armas ou triunfos, mas mandou gravar uma inscrição cuja sentença era tal, a traduzi-la palavra por palavra: 'Em honra de Marco Catão Censor, pelo tanto que, por bons costumes, santas ordens ou sábios ensinamentos, levantou a disciplina do Estado Romano, a qual declinava e terminava mal' (PLUTARCO, 1991, XXIX)

Na ótica de Catão, a cultura grega estava revestida de valores formativos individualistas que poderiam afastar o povo romano de seus valores mais caros: o *mos maiorum*. Diante do que considerou uma iminente perda dos preceitos caros ao "sentimento de romanidade" Catão retoma a defesa da agricultura[9] como a base sobre a qual se assentava a educação romana. Em sua obra *Da agricultura,* Catão aponta que os ancestrais do povo romano, "[...] quando enaltecem um homem, diz-se: bom agricultor e bom cultivador; considerando que receber tal elogio era receber o maior deles" (1,II).

Os escritos de Catão se inserem em uma realidade econômica em transformação, em particular no que se refere à produção agrícola romana. Suas reflexões exteriorizam as implicações desse processo na cultura romana. Diante da ampliação do território romano que se estabeleceu a partir do século II a. C, observa-se ainda que o homem romano entrou em contato com diferentes formas de produção agrícola, uma vez que a diversidade de solos e de climas e a distância geográfica foram alargadas. Estas condições, de modo mais objetivo, promoveram a ampliação das técnicas agrícolas e a variedade de cultivos entre

[9] Desde o seu nascimento, a República Roma esteve sob o governo de um grupo aristocrático proprietário de terras. O advento da República significou a prevalência de um segmento social agrário sobre os grupos sociais urbanos, durante o período da monarquia etrusca ampliou a sua participação política e social (CORASSIN, 2008).

os romanos. Como exemplo pode-se citar o aumento do cultivo de alimentos arbustivos em preferência à produção de cereais (CORASSIN, 2008).

Por outro lado, enquanto grande parte da aristocracia fundiária romana voltava suas atenções para a melhoria técnica da produção agrícola e para a ampliação das culturas cultivadas, esta não parecia ser a primeira intenção de Catão.

Em um momento em que a propriedade das terras se alargava e a expansão territorial romana ampliava as possibilidades de enriquecimento por meio dos espólios de guerra, Catão retoma a tradição agrária romana não só como base da produção econômica daquela sociedade, mas também como meio de manter sua tradição cultural e educacional. A atividade agrícola era tida como o meio mais elevado de o cidadão romano produzir riquezas e, assim, honrar os valores romanos ancestrais. Assim, suas reflexões reafirmam a prática da agricultura como um modelo econômico que está em favor da manutenção do *humanus* que conferia identidade à sociedade romana.

Essas tensões socioculturais vivenciadas em Roma no momento histórico em que Catão viveu se difundiram por épocas posteriores; contudo, ao final do ciclo de guerras e de embates políticos marcado pelo desfecho da terceira guerra púnica (149-146 a. C)[10] possibilitaram a Roma a constituição de uma unidade territorial que lhe permitiu alçar à condição de Império[11] (GRIMAL, 1999). Diante da consolidação das fronteiras geográficas romanas e da expansão das influências culturais grega, combatê-la tornou-se um posicionamento que perdeu ressonância entre os pensadores romanos (SHIBATA, 2007).

Papel de destaque nessas conquistas de Roma teve Cipião Emiliano (185-129 a. C), ao liderar a destruição de Cartago no ano de 146 a. C. Importante militar romano e conhecedor da cultural helênica, Cipião foi o responsável por

[10] As guerras púnicas foram conflitos que colaboraram significativamente para a ampliação do território romano. Em mais de um século de intricados conflitos, Roma estendeu o seu domínio ao Mediterrâneo. Essa extensão dos espaços territoriais, econômicos e culturais foi de tais proporções históricas que, se Cartago tivesse saído vitoriosa, a Europa atual seria um continente culturalmente bastante diferente (MONTEIRO, 2009)

[11] Embora tal condição estabelecesse a hegemonia de Roma sobre o Mediterrâneo, as instituições políticas republicanas de Roma passariam a ser mais necessárias que as atribuições administrativas e políticas que até então desenvolviam. Observa-se nesse momento a gênese dos problemas sociais e políticos, os quais se agravariam até o final do século I a. C (HOMO, 1950).

promover a consolidação da hegemonia de Roma no âmbito geográfico (MAIA JUNIOR, 2007).

Destaca-se que a sua atuação em Roma vai além das questões políticas e militares. Diferentemente da postura resignada de Catão diante do avanço dos valores culturais gregos entre os romanos, Cipião Emiliano assumiu uma postura conciliatória.

Era um momento em que a vivacidade do pensamento grego impulsionava o desenvolvimento de modelos filosóficos em Roma, promovendo o engajamento de Cipião Emiliano na sistematização de um modelo formativo que contemplasse a riqueza teórica oferecida pela cultura grega; mas sem descaracterizar a cultura latina.

Expressão desta disposição em ir ao encontro das mudanças que se operava em Roma foi a fundação de um grupo de pensadores, o qual designou como "Circulo de Cipião", um espaço que passou a congregar pensadores amigos de Cipião, como Panécio (185 - 112 a. C) e Terêncio (194-160 a. C?) – os quais fariam contribuições à ideia romana de cultura e de humanidade.[12]

O "Circulo dos Cipiões" garantiu à *humanitas* um espaço para reflexões e debates que a situou como o mais alto valor formativo da sociedade romana, tendo em vista que foi revestinda de conteúdos culturais e filosóficos que historicamente tomaram corpo na vida do homem romano.

Seguramente, Cipião era reconhecido como um herói romano, o que fez com que suas contribuições fossem reconhecidas e louvadas por pensadores posteriores à sua época. Inclusive ele recebeu particular reconhecimento de um dos mais preeminentes pensadores da república: Cícero (106 – 43 a. C). Em sua busca por revestir Cipião de heroísmo cívico foi necessário que seus ancestrais guiassem seus passos ao que fosse mais elevado em valores morais, um

[12] Neste espaço emergem condições favoráveis ao desenvolvimento de reflexões que tinham como base a filosofia estoica, trazendo subsídios teórico-filosóficos ao espirito prático que historicamente regeu as práticas sociais romanas. A República, no momento em que Cipião vivia, ainda que revestida de um ideal de coletividade social pretensamente conflitante com o florescer da individualidade, foi um espaço em que os pensadores romanos puderam estabelecer diálogo com a proposta estoica em favor da reflexão sobre o destino da alma e a responsabilidade dos homens pelo seu caminho. É necessário considerar também que o Estoicismo, com sua proposta de formação prática, voltada à reiteração do homem como um ser político, também encontrou terreno fértil para se desenvolver entre os cidadão romanos – em sua maioria homens públicos, gestores do Estado romano.

entendimento que permeou as referências que Cícero faz a Cipião em seus escritos (ARNOLD, 1942).

Esta referência histórica a um herói romano fundamentou as suas formulações em defesa da *humanitas*. Os posicionamentos de Cícero em favor da lapidação intelectual e vivência cívica, por fim, alçaria o referido conceito ao posto equivalente a *Paidéia* grega:

> Deste modo, o termo, em toda a sua extensão [...] designa o ilustramento intelectual e o civismo resultantes da educação. Nesta última acepção, recolhe parte da riqueza semântica do termo grego *παιδεία,* que, designando inicialmente 'criação' como 'desenvolvimento da criança', passa a significar, a partir da segunda metade do séc. V a. C, 'cultura' (LEÃO, 1996, p. 162).

É necessário considerar, portanto, que a concepção mais totalizante e sistematizada do conceito foi produzida por Cícero. Suas contribuições para a elaboração de um modelo educacional de excelência, convergente com a tradição aristocrática romana levaram-no ao diálogo com a cultura grega. Ao assimilar a preocupação dos gregos com a construção de um elevado valor de perfeição cultural, social e político, Cícero formulou para os cidadãos romanos uma proposta educacional original.

2.2 A *HUMANITAS* EM CÍCERO: A *RES PUBLICA* COMO ESPAÇO DE DIÁLOGO COM A TRADIÇÃO CULTURAL E EDUCACIONAL ROMANA

Cícero concebe a *humanitas* como um ideal educacional[13] a ser atingido por meio da apropriação da cultura, sendo então um valor que eleva o cidadão a condição de homem civilizado (GARBARINO, 2003). A *humanitas* dignifica o cidadão romano, fazendo dele detentor dos saberes necessários para a prática

[13] Ainda que o modelo político do tipo republicano tenha se mantido em Roma por um período consideravelmente longo (509 a 27 a. C) e com relativa estabilidade, não foram elaborados nessa época ações por parte do Estado que se caracterizassem como uma política educacional. Esta característica do Estado romano não deve ser generalizada, tendo em vista que a ideia de Estado em ação, que caracteriza as políticas educacionais modernas (HOFLING, 2001), pode ser encontrada, de certo modo, na Grécia. Contudo, os romanos, ao se apropriarem de muitos dos valores educacionais e sociais gregos, reservaram como base para a manutenção da sua cultura, a ideia de que a formação do sujeito era, em primeira instância, uma responsabilidade privada.

da justiça: "Esta *humanitas* é já civilidade, que se opõe à crueldade desconhecedora do direito" (ROCHA PEREIRA, 1984, pp. 416-417).

Sendo, por fim, a personificação do homem político, o cidadão de Roma está apto para agir em favor da manutenção de uma das bases sobre as quais se assenta o direito romano: a República:

> [...] a República 'coisa do povo', considerando tal, não todos os homens de qualquer modo congregados, mas a reunião que tem seu fundamento no consentimento jurídico e na utilidade comum. Pois bem: a primeira causa dessa agregação de uns homens a outros é menos a sua debilidade do que um certo instinto de sociabilidade em todos inato; a espécie humana não nasceu para o isolamento e para a vida errante, mas com uma disposição que, mesmo na abundância de todos os bens, a leva a procurar o apoio comum (Da República, I, 25)

Ao abordar a importância da República no processo de manutenção da sociedade romana, Cícero define que somente ela é capaz de comportar um sistema representativo que prima pela preservação do bem coletivo legado pelas tradições – um valor que, por fim, norteia o conjunto de ensinamentos intrínsecos à *humanitas* ciceroniana (ESTANQUEIRO, 2007).

A intenção de Cícero em estabelecer um projeto formativo para o cidadão romano preocupado com os desdobramentos políticos de sua época, toma forma mais amadurecida em sua obra *Da Republica*[14]. Diante da projeção de homens públicos com características autoritárias no contexto em que escrevia a obra (51 a. C - 54 a. C), Cícero seria levado a refletir sobre a preservação do ideário político republicano.

No desenvolvimento da obra, a preocupação com a política parece não ter sido o primeiro objetivo de sua vida, pois, ao abordar a importância da filosofia na vida dos homens, Cícero a concebe como a verdadeira promotora da felicidade. O saber filosófico ao promover a formação integral do homem romano seria promotora de um sentido de humanidade que, por fim, personificaria a *humanitas*.

Por outro lado, ao mesmo tempo em que a filosofia era tida como um campo de reflexão fundamental para o aprimoramento do homem e da sua relação com o

[14]O texto de Cícero não foi conservado em sua totalidade. Da composição referente à obra, chegou integralmente à contemporaneidade apenas o Livro VI, designada "O sonho de Cipião"

mundo, a prática política seria também a forma de se manter vigilante com relação às condições sociais e políticas necessárias para a conservação do livre pensar (ALFOLDY, 1989). Assim, nesse espaço, o filósofo toma múltiplas facetas, transitando da ação política para a reflexão sobre as referidas práticas:

> Se houver alguém a quem decida a autoridade dos filósofos, escolha com cuidado e escute aqueles cuja autoridade e cuja glória são reconhecidas pelos homens mais doutos, aos quais estimo, mesmo quando não tenham dirigido a nave do Estado, porque em compensação muito indagaram e escreveram a respeito dessas questões, desempenhando uma espécie de magistratura (Da República, I, 7).

Tal preocupação evidencia a originalidade da *humanitas* ciceroniana: ao tempo que se podem encontrar em seus escritos claras influências da estilística da escrita de Platão – como a forma de diálogo em que Cícero organiza o tratado – podem-se encontrar também elementos que os distância: uma particular preocupação com a prática da justiça, pois os deveres seriam uma responsabilidade a que não se podia escapar (Da República, III, 25). Se em Platão encontramos discussões mais amplas e abstratas da ideia de justiça como a concepção de bem, Cícero se volta para uma reflexão sobre a justiça pautando-se nos desafios para sua execução. Nesse sentido, era preciso aprimorar a função da ação política como fomentadora da aplicação da justiça entre os homens, na república.

Desse modo, ambos os filósofos, mediante as reflexões que realizavam a respeito da política, exerceriam um importante papel no processo de amadurecimento do exercício da vida pública, e por extensão, da sociedade. Era necessário refletir sobre a preservação dos guardiões da *humanitas*, daqueles que tinham o dever de confrontar cidadãos com aspirações políticas que iam de encontro à equidade do poder defendido pela República (MAIA JUNIOR, 2007).

Assim Cícero enuncia a coesão que deve existir entre a vida do homem público e as suas responsabilidades para com a manutenção do Estado – discussão que é dedica ao final da obra, *Da republica* em “O sonho de Cipião[15]”.

[15] A situação vivida por Cícero, que estabelecia embates com Cesar, parece ir ao encontro da situação política e cultural delicada vivida por Cipião Emiliano, que em tempos anteriores estabeleceu embates contra as reformas agrícolas propostas pelos Gracos, o que demonstra o

Ao revestir Cipião Emiliano desta autoridade sobre o seu tempo, Cícero reitera os valores das tradições como a base sobre a qual deveria se assentar a formação das gerações vindouras. Tal preocupação toma forma quando o pensador aponta o protagonismo de Cipião Africano (236 – 184 a. C)[16] no processo de construção do intricado tecido social romano, reiterando a Cipião Emiliano a importância de defender o exercício da política republicana e das tradições. Além das regulamentações para o exercício da vida pública que se impõe aos homens, a República também é o sustentáculo do devir histórico que cabe a cada cidadão:

> Ainda o saberás mais facilmente, – continuou Africano, – quando estudando o progresso de nossa República, a vires avançar até ao estado em que hoje se encontra. Então, apreciarás no seu verdadeiro valor a sabedoria dos nossos antepassados, que transformaram as coisas tomadas aos estranhos em melhores do que eram a princípio, e verás que este povo não se engrandeceu por acaso, mas por prudência e disciplina, ao que, na verdade, não se opôs a fortuna (Da República, II, 16).

Observa-se que ao estabelecer as delimitações do ideal de República Romana, Cícero reveste a *humanitas* de um claro conteúdo político, articulado com reflexões concernentes ao Estado e aos valores humanos que emanam desta instituição.

Esta busca, por fim, prima pelo aprimoramento da humanidade romana, em um diálogo entre o que pertence à tradição do homem romano – que é reiterar e conservar como justas, por exemplo, as obrigações para com a família – e aquilo que deveria ser moldado a partir da prática social própria dos tempos de Cícero, a exemplo, a deterioração das relações de poder em fins da república.

Como a legitimidade da República fora construída da experiência do homem romano na busca pelo equilíbrio das relações de poder, ela não poderia ser vista apenas como um aglomerado de normas. A República, como expressão histórica das experiências sociopolíticas do cidadão romano, reforçaria os laços de romanidade entre os homens.

---

entrosamento dos dois pensadores em favor da defesa das tradições da República (MAIA JUNIOR, 2007)

[16] Destacado general de guerra romano, exerceu um importante papel nas conquistas romanas na África. Pai adotivo de Cipião Emiliano colaborou para que o filho tivesse uma formação cosmopolita.

Há, assim, em Cícero, uma organicidade entre a República e o cidadão romano que deve ser preservada. Para que esta interdependência permaneça norteando a sociedade, o pensador retoma as reflexões a respeito do exercício da política em suas dimensões sociais e culturais. Para Cícero, o modelo político republicano se fortalece quando a sua legitimidade não se pautasse pela utilidade técnico/burocrática:

> Uma arte qualquer, pelo menos, mesmo quando não se pratique, pode ser considerada como ciência; mas, a virtude afirma-se por completo na prática, e seu melhor uso consiste em governar a República e converter em obras as palavras que se ouvem nas escolas (Da República, I, 2).

Sendo a República concebida como um espaço de constante aprimoramento daquele que seria detentor de uma elevada educação, a política, se apegada à técnica e afastada de um aprimoramento cultural, não seria capaz de fazer do cidadão romano um detentor da *humanitas*.

Ao reiterar as dimensões social e cultural da política, Cícero procura ainda combater a compreensão de que a ascensão de modelos políticos centralizadores, com instâncias decisórias mais concisas, estaria mais consonante com a época em que vivia (ARNOLD, 1911).

Cícero escreveu em um período em que Júlio Cesar, no comando do exército, arrogava para si uma autonomia de poder com claras tendências centralizadoras. Diante de tais práticas, o pensador retoma constantemente a concepção de que o exercício do poder é revestido de um valor cultural que remonta à tradição, e por extensão, a uma noção de humanidade que ao longo dos tempos conferiu equilíbrio à política. Esse posicionamento, além da retomada das tradições caras ao romanos, é também uma advertência quanto aos rumos que o exercício do poder estava tomando.

Cícero estabelece esse posicionamento com a intenção de promover uma interrogação: de que serviria um império com amplas fronteiras geográficas, administrado por um sistema burocrático baseado em hierarquias verticalizadas, caso se perdesse o sentimento de romanidade proporcionado pela *humanitas*?

Partindo da compreensão de que ser romano é pertencer a um espaço social e político harmônico, Cícero toma particular atenção com as nuanças que o agir

político estava tomando nas mãos de César, particularmente no tocante à ideia deste sobre democracia, sistema político que, naquelas condições, ao invés de agir em favor da legitimidade e equidade dos poderes, era utilizado para pressionar e desestabilizar a relação entre a aristocracia e o povo.

Em Cícero, o "fio condutor" do equilíbrio das relações de poder era a compreensão de que assumir unicamente um modelo político/representativo para nortear a sociedade colocaria em perigo as transformações que Roma implementou ao longo dos tempos:

> Com efeito, prefiro, no Estado, um poder eminente e real, que dê algo à influência dos grandes e algo também à vontade da multidão. É essa uma constituição que apresenta, antes de mais nada, um grande caráter de igualdade, necessário aos povos livres e, bem assim, condições de estabilidade e firmeza. Os primeiros elementos, de que falei antes, alteram-se facilmente e caem no exagero do extremo oposto. Assim, ao rei sucede o tirano; aos aristocratas, a oligarquia facciosa; ao povo, a turba anárquica, substituindo-se desse modo umas perturbações a outras. Ao contrário, nessa combinação de um governo em que se amalgamam os outros três, não acontece facilmente semelhante coisa sem que os chefes do Estado se deixem arrastar pelo vício; porque não pode haver pretexto de revolução num Estado que, conforme cada um com os seus direitos, não vê sob seus pés aberto o abismo (Da República, I, 45).

A concepção de que a República seja um modelo político essencialmente contrário à Monarquia não se sustenta em Cícero, pois a República, historicamente, constitui-se em Roma de maneira "híbrida", apropriando e adaptando o que havia de mais elaborado tanto na monarquia quanto na aristocracia e na república (ESTANQUEIRO, 2007) – pluralidade formativa que revestia a *humanitas* de uma riqueza conceitual ímpar:

> (...) nossa superioridade política tinha como causa o fato de que os outros Estados nunca tiveram, senão isolados, seus grandes homens, que davam leis à sua pátria de acordo com seus princípios particulares; Minos em Creta, Licurgo na Lacedemônia, e, em Atenas, teatro de tantas revoluções, Teseu, Drácon, Sólon, Clístenes e tantos outros, até que para reanimar o seu desalento e debilidade achou Demétrio, o douto varão de Falero; nossa República, pelo contrário, gloriosa de uma longa sucessão de cidadão ilustres, teve para assegurar e afiançar seu poderio, não a vida de um só legislador, mas muitas gerações e séculos de sucessão constante (Da República, II, 1).

Ademais, ao dar voz a Cipião, Cícero busca, na história de Roma, situar os reis em suas determinadas épocas como homens que contribuíram para a construção da sociedade romana. A princípio o filósofo não condena os reis pela autoridade com que exerciam o poder, mas os critica por tornarem-se condenáveis devido à tirania da qual passaram a fazer uso, o que corrompia a *humanitas.*

Independentemente do momento histórico e do regime político a que pertenceram, aos "cidadãos de primeira" coube a responsabilidade de promover na sociedade romana a constante implementação desta composição política original que, por fim, consubstanciara-se na forma de república - um valor que leva Cícero a conceber, por meio de uma resposta dada por Cipião, as vantagens de ser governado por um Estado misto:

> (...) toda cidade, ou, o que é o mesmo, toda constituição particular de um povo, toda coisa pública, e por isso entendo toda coisa do povo, necessita, para ser duradoura, ser regida por uma autoridade inteligente que sempre se apoie sobre o princípio que presidiu à formação do Estado (Da República, I, 26)

Nesse espaço de responsabilidades e deveres cabia ao povo – ainda que de maneira "observada" – a liberdade para viver em uma nação justa. Nesse sentido, a liberdade e a vivência em uma sociedade justa se estendem ao povo na forma de um benefício proporcionado pelo exercício da *humanitas* de seus governantes, o que garantia entre todos um sentimento de romanidade.

Estabelecendo-se um diálogo entre os escritos de Cícero e a história romana, é possível compreender que a riqueza da concepção de república e de toda humanidade que a compõe resultava da produção social e da ação política dos cidadãos. É o cidadão que incrementava os laços de sociabilidade entre os distintos setores sociais, possibilitando um elevado nível de equidade política — o que estaria em favor da liberdade civil (PINA POLO, 2002).

Por seu turno, a *humanitas* deveria ser resguardada por um Estado de paz social e segurança política, condições que no momento em que vivia Cícero a *Res publica*, da forma como estava constituída, não era mais capaz de sustentar: "[...] nas últimas décadas da República avistava-se já a solução que permitia

garantir a permanência da antiga organização social dotando-a de um novo quadro político: a monarquia" (ALFOLDY, p. 102, 1989).

Não havendo mobilizações políticas com vigor suficiente para refrear de maneira contundente a política centralizadora de César, o que se observa é a cristalização da ideia de que a concentração do poder poderia ser colocada em favor do apaziguamento dos constantes conflitos políticos e bélicos que emergiram em ciclos no decorrer do século I a. C.

2.3 ESTADO E PODER NO IMPÉRIO ROMANO (I d. C): UM MODELO POLITICO E FOMARTIVO EM DESENVOLVIMENTO

> Com vinte anos de idade, formei um exército por iniciativa particular e com recursos próprios, por meio do qual reestabeleci à liberdade a República, oprimida pelo domínio de um partido. A esse título, o Senado inscreveu-me no seu grémio, por meio de decretos honoríficos, no consulado de Gaio Pansa e Aulo Hírio, concedendo-me o posto de cônsul para efeitos de tomar a palavra, e outorgou-me o poder (Res Gestae, 1,2,3)[17].

Quando, após um longo período de crises sociais e embates políticos, Augusto (27 – 14 d. C), ao ascender ao poder como Imperador[18], passou a promover tempos de prosperidade e harmonia em Roma, pareceu reconfortante ao povo romano ver em tal proposta uma esperança de paz (GRIMAL, 1999).

Esta ânsia por paz veio se elaborando de maneira sistemática desde tempos anteriores a Augusto. Cícero, por exemplo, embora buscasse a paz por vias distintas, já havia sentenciado a necessidade de que as armas cedessem espaço à toga (Da República, II, 14). Isso leva a considerar que a configuração política republicana, nos moldes que até então a tradição política resguardava – a qual, de modo geral, garantia um sistema representativo mais equânime – não

[17] A los veinte años alisté un ejército por decisión personal y financiado por mi, con el cual devolví la libertad a la república oprimida por la dominación de las facciones. Por esto el Senado, con decretos honrosos, me unió a su orden bajo el consulado de C. Pansa y A. Hirtio, y se me permitió expresar mi opinión entre los cónsules y se me dio el imperio.

[18] O título de Imperador concedido a Augusto teve um significado militar: aquele que detém o *imperium*. Nos tempos em que Roma foi governada por reis este título era atribuído à vontade divino e tinha a aprovação social. No período em que perdurou a República, os supremos comandante militares (generais) eram horados com esse título quando se empenhavam em combates que reconhecidamente trouxessem ganhos aos romanos. O título foi prontamente aceito por Augusto, nas circunstâncias em que o Senado propôs tal reconhecimento em relação a ele.

produziu um enfrentamento político capaz de desarticular a ascensão do Estado Imperial proposto por Augusto, o qual se estabeleceu, por fim, em Roma com relativa aceitação do povo.

Pode-se inferir que a centralidade do poder nas mãos de Augusto, a princípio, pareceu uma questão menor diante da saturação do povo romano no que se refere aos longos e desgastantes conflitos que se desenvolveram em Roma no século I a. C: um estado de dissolução política e social que por fim contribuiu para que se difundisse na sociedade a expectativa da retomada de uma ordenação social e econômica em Roma. Tal estado de convergência social em torno de Augusto levaria Suetônio (69-130?) a afirmar:

> O conjunto de cidadãos atribuiu-lhe o título de Pai da Pátria com repentino e total consenso: primeiramente a plebe, por uma legação enviada a Âncio; em seguida, porque não o aceitava, através de um significativo número de pessoas coroadas de louro (*O Divino Augusto* LVIII, 1-2).

Embora tal aceitação seja verificável, vozes dissonantes poderiam emergir entre a aristocracia, saudosista de um tempo em que seus membros encontravam maior projeção política. A legitimidade de sua autoridade já havia sido, por vezes, objeto de discussão em seus limites culturais, sociais e educacionais. Cícero já havia questionado: Como a *humanitas*, em sua acepção social, humanista e formativa, poderia tomar corpo no interior de um modelo político-social em que a representação vai de encontro da pluralidade de ideias no ato de decidir?

Se por um lado a ascensão de Augusto ao poder significou o fim de um longo período de grande instabilidade de poder, produzido pelas ditaduras dos triunviratos, por outro, a complexidade política e cultural do processo levou-o a refletir: até que ponto o enraizamento do sistema político republicano na tradição social romana, poderia significar uma ameaça ao seu poder, e da mesma forma, uma ameaça a manutenção da sociedade romana? (CORASSIN, 2008).

Na busca por ir ao encontro dos anseios tanto do povo quanto dos setores sociais aristocráticos, Augusto se define como detentor de uma sabedoria e de valores que o aproximavam do que havia de mais requisitado a *humanitas* romana: um cidadão revestido de tradição cultural e política aos moldes da proposta dos pensadores políticos romanos. Oportunamente, o *Principatus* de

Augusto nasce sob uma necessária ambiguidade política e formativa cujo fim é precaver-se da sistemática evocação de valores da tradição caros aos romanos.

Nesse aspecto, Augusto dedicou atenção a educação[19] dos jovens aristocratas, em particular, em seus aspectos militares. O imperador, ao patrocinar os *Collegia Juvenum*, – colégios destinados a educação militar – tinha como propósito formar seus quadros mais elevados do exército. Esse projeto, ao mesmo tempo, comportava ainda valores tradicionais da educação aristocrática romana: a retórica (MARROU, 1990).

É possível encontrar na prática política de Augusto um poder que primeiramente se funda no apoio do exército. Augusto acreditava que a autoridade que emanava de sua figura estaria também resguardado, se necessário, pelo uso das armas. A ascensão da força como expressão de poder político fazia frente aos contornos diplomáticos republicanos, o que indicava a consolidação da ideia de que o exército era uma instituição central na construção do Principado:

> Que o imperador assume o exército como seu provam-no as expressões que usa oficialmente quando se lhe refere: fala dos *milites mei,* «os meus soldados», do *exercitus meus, «o* meu exército», *classis mea,* «a minha armada» - quando, na República, a terminologia era muito outra: *populi Romani exercitus,* «o exército do Povo Romano (D"ENCARNAÇÃO, 2011, p. 37).

Por outro lado, havia um constante esforço no sentido de que a sua autoridade fosse recebida como uma conquista, e não como uma imposição. Tal esforço seria por fim, segundo Augusto, a restauração de um modo de gerir a "coisa pública" aos moldes de uma ordem mais antiga, em uma clara busca por imbuir o seu governo de um dos valores mais caros à *humanitas*: a tradição.

---

[19] Apesar das iniciativas de patrocinar colégios, bem como, oferecer isenções fiscais a professores estrangeiros que se estabelecessem em Roma, Augusto não promoveu efetivamente uma tomada de responsabilidade da educação por parte do Estado. A educação romana nos tempos do Império e, em particular, enquanto perdurou a dinastia julio-claudiana, permaneceu sob responsabilidade familiar e privada. Apesar desta conjuntura em que o Imperador assumiria maior ou menor grau de responsabilidade sobre a educação de acordo com interesses propagandísticos, no século IV consolidou-se pelo Império uma "rede de escolas" sob responsabilidade do orçamento público. Estas escolas, passaram a ser denominadas *schola municipalis* (PEREIRA MELO, 2006).

Ao reiterar que a manutenção da sociedade romana se estabeleceria a partir das heranças históricas advindas da tradição, Augusto ampliava suas possibilidades de construir um espaço político de convergências. Ele não seria um governante que traria consigo o novo, e sim, um agente da conservação das tradições: “Não aceitarei, no entanto, magistratura alguma que me fosse conferida contra os costumes instituídos dos nossos antepassados” (Res Gestae, 6).

A capacidade de Augusto de avaliar os condicionantes históricos em que estava envolto e, a partir desses condicionantes, elaborar um plano de ação que fosse ao encontro da legitimidade do poder que passou a exercer, demonstra sua habilidade nas questões políticas: “desarticula em seu proveito todo o sistema republicano mas proclama o seu incondicional devotamente às tradições” (ROULAND, 1981, p. 259).

Ao promover a legitimidade de seu poder por meio de ações que atendessem à pluralidade de demandas existentes em Roma, o Império emergiria como uma instituição nova, mas ao mesmo tempo resguardada por tradições que reconfortariam a sociedade romana:

> O império representa, indubitavelmente, uma nova estrutura política e uma nova instituição, que transformou tanto o antigo modo de vida quanto o sistema político republicano. Denominado de *Principatus*, esse novo sistema, sucessor da ditadura dos triunviratos e resultado da decadência gradual das instituições políticas tradicionais (VIZENTIN, 2005, p. 13).

Devido a estas transformações nas relações entre Estado e sociedade, Augusto buscava equilibrar-se entre a demonstração de poder e a legitimidade dessa autoridade, apresentando-se como o libertador da sociedade romana. Nesse âmbito, suas movimentações políticas e bélicas seriam, por fim, uma ação em favor da libertação da sociedade romana do estado de fragmentação social e política que então imperava.

Diante de tal composição sócio-histórica, o Imperador buscava cercar-se de valores que potencializassem a romanidade que emanaria de sua figura adotando o nome de Augustus, nome que, etimologicamente, define-se como *“aquele que aumenta*” (D’ENCARNAÇÂO, 2011).

Assim, o crescimento do Império, no sentido de elevar os valores e virtudes romanas à *humanitas,* está associado ao sagrado. Apenas com o apoio divino é que Augusto poderia ter condições de proporcionar a Roma a prosperidade e o desenvolvimento cultural.

Assim, ao se aproximar da grandeza e da responsabilidade de um deus, Augusto poderia ser objeto de culto, embora seus posicionamentos pareçam apontar em outra direção: “A fim de não tomar o lugar de Sumo Pontífice em vida de meu colega, não obstante a vontade do povo, recusei este cargo sacerdotal.” (*Res Gestae*, 10).

A potencialização de suas virtudes e capacidades para irem além do homem governante possibilita a construção do sagrado, do místico em torno de Augusto. Ele estaria de tal forma revestido da legitimidade dos deuses, que as suas ações políticas passariam a se constituir como uma força criadora sobre-humana (ROULAND, 1981). Se a *humanitas* tradicionalmente esteve associada à humanidade cultural produzida pelos romanos, com Augusto ela parece ter-se estendido acima dos homens.

Diante de tais transformações de ordem política e social que potencializavam o poder de Augusto, o Senado, que se estabelecia como ordenador da República, não poderia ser mais o regulador da ação política no seio do Império (ALFOLDY, 1989), decorrendo então a perda de sua representatividade. Conquanto continuasse a exercer funções estratégicas na política externa romana, o senado deixou de ter autonomia para comandar atividades militares – atribuição que passou a ser uma prerrogativa do Imperador:

> O Senado persiste e continua a fornecer uma parte não desprezível do quadro de administração, os magistrados, depois os questores, até aos governadores das províncias e senatoriais. Composto por homens que devem ao imperador a sua elevação aos graus sucessivos do cursus, não pode dar prova de independência, mas pode inflectir a vontade do príncipe e, sobretudo, o papel social contínua a revelar-se essencial [...] (GRIMAL, 1993, p.110).

Augusto passou a atribuir ao Senado a função de órgão consultivo composto por “cidadãos de primeira”, conforme Cícero nomeava aqueles de cujas ações a *humanitas* seria a ordenadora. Observa-se nesta ação uma dupla

intencionalidade: ao mesmo tempo em que, de certo modo, esvaziava o Senado de sua autoridade direta sobre o controle das atividades militares e econômicas do Império, Augusto buscava dialogar com a tradição romana ao reconhecer esses cidadãos como detentores de uma herança familiar que estaria em conformidade com o *mos maiorum*.

A ligação desta ordem com a tradição fundava-se em sua genealogia, que remontava às tradicionais famílias romanas, e tinha uma profunda ligação com a terra, uma vez que a sua riqueza era de origem fundiária:

> Entre os fatores que determinavam se um indivíduo pertencia às camadas superiores privilegiadas ou às camadas inferiores da sociedade romana, teremos de citar, em primeiro lugar – o que corresponde à estrutura aristocrática desta sociedade – 0 nascimento. A posição social atingida por uma família era geralmente hereditária (ALFOLDY, 1989, p. 126).

Não se quer dizer com isso que o regime político proposto por Augusto se tenha organizado apenas em favor da manutenção dos estratos sociais tradicionais da sociedade romana – embora de fato esses estivessem no centro das atenções. É necessário considerar que nos tempos de Augusto o número de famílias nobres de Roma estava em declínio, devido ao baixo índice de natalidade. No início do Império, em dados aproximados, calcula-se que apenas 16% da população romana provinham das famílias tradicionais dos tempos de pleno desenvolvimento da República (CORASSIN, 2008).

Esta diminuição numérica dos representantes da aristocracia romana se traduziria na diminuição do número de cidadãos aptos a compor a ordem senatorial. Esse espaço foi aproveitado por Augusto, que passou a preencher o quadro do senado com “homens novos” (ROULAND, 1981, p. 367). Sua autoridade para executar tal tarefa se revela quando Augusto, ao se voltar aos andamentos da política imperial, afirmou: “Três vezes fiz a revisão das listas dos senadores” (Res Gestae, III, 8).

A significativa preeminência que os “homens novos” passaram a ter no Império também resultou da importância econômica alcançada pelas províncias, ao ponto de ocorrer uma mudança de órbita na economia romana, que deixou de

se centrar na Itália, passando a ser composta, prioritariamente, pelas províncias ocidentais (VIZENTIN, 2005).

Esse processo de transformação trouxe aos comerciantes um papel econômico que posteriormente se estendeu ao âmbito social e político do Império, uma vez que nos tempos de Augusto foram contemplados com a cidadania romana – título que anteriormente era destinado apenas à aristocracia fundiária, com uma formação cultural e social que colocava seus membros na condição de detentores de um elevado conteúdo da *humanitas*:

> Esse novo contingente constituirá para o imperador um apoio político muito mais seguro: o Senado passará a ser um instrumento dócil às suas vontades. É dentre seus quadros que ele escolherá os governadores das províncias, os superintendentes das legiões e os chefes dos grandes serviços públicos (ROULAND, 1981, p. 367)

Tais concessões favoreceram o pleno estabelecimento do regime Imperial, evidenciando que estava em curso a construção de um novo quadro político mais heterogêneo. Isso era proveitoso para Augusto, pois esses "novos homens", como não eram herdeiros diretos de uma tradição familiar e social que remontasse ao republicanismo e, apesar disso, detinham a horaria da cidadania a eles concedida, estariam mais próximos daquele que os reconhecera. Esse fator contribuiu para a composição de um quadro político em que "O clientelismo político foi, assim, cada vez mais favorecido" (D"ASSUNÇÂO, 2002, p. 238).

Os moldes em que Augusto estruturou o Império contribuiu para uma configuração política com aparentes características republicanas, embora com claras tendências centralizadoras de poder nas mãos do imperador. Isto exigiria dos que o sucedessem uma reflexão a respeito dos limites do poder que, a partir de então, passariam a ser de responsabilidade do governante.

Não obstante, a instabilidade no exercício do poder, advinda, em grande parte, das fragilidades do processo sucessório, concorreu para que crises cíclicas acompanhassem os governos da dinastia Júlio-claudiana[20]. Entre conspirações e

[20] As fragilidades relativas à sucessão do poder constituíram um problema que, a princípio, demonstrou as limitações de Augusto em pensar as relações de poder na casa imperial para épocas vindouras, problema que se manteve nos governo de imperadores pertencentes à dinastia Júlio-claudiana: Augusto (27 a.C. - 14 a.C.), Tibério (14 a.C. - 37 d.C.), Calígula (37 d.C. - 41 d.C.)

crimes familiares, imperadores estiveram envolvidos em assassinatos e perseguições políticas, o que teria contribuído para o agravamento de uma conjuntura de instabilidade política e social nos tempos posteriores à morte de Augusto (14 d. C).

2.4 DIMENSÕES SOCIAIS E POLÍTICAS DA ARISTOCRACIA NO GOVERNO DE NERO

Dentro desta realidade de crises relacionadas à manutenção do poder governou Nero (37-68 d. C), que como imperador esteve à frente do Império Romano por um período de tempo relativamente curto (de 54 a 68), tendo sido assassinado ainda jovem (GRIFFIN, 1984).

Os anos iniciais de seu governo, período em que esteve sob a tutela de seu preceptor Sêneca(4. A. C – 65 d. C), foram considerados como uma época de prosperidade e paz no Império. A manutenção desse estado de relativa harmonia se converteu, nesse primeiro momento, em um atributo vivificador do poder de Nero. Esse fato favoreceu a ampliação da legitimidade social e política da figura desse imperador, fazendo com que fosse inicialmente identificado com o maior signatário da paz romana no alvorecer o Império: Augusto. De fato, é recorrente o entendimento de que Roma viveu nos primeiros anos de seu governo um período de estabilidade que lembrava a *pax Augusta* (GRIMAL, 1999).

Em princípio, esse fato evidencia que o projeto de formação do governante proposto por Sêneca parece ter cumprido seu objetivo: o de formar um imperador com virtudes tais que "[...] a justiça e a força seja temperada pela *humanitas*" (GRIMAL, 1999, p.91). Isso gerou a expectava de que Nero procedesse a uma reflexão a respeito da moderação e do justo equilíbrio das relações de poder.

Cláudio (41 d.C. - 54 d.C.) e Nero (54 d.C. - 68 d.C.). A sucessão, por não se sustentar na hereditariedade, podendo partir de uma decisão aleatória, eletiva, possibilitou que imperadores pudessem decidir como futuro imperador um de seus auxiliares de confiança. Esta liberdade, que a princípio garantia uma ampla liberdade de decisão sobre qual caminho o Império tomaria após a sua morte, voltou-se, muitas vezes, contra o próprio imperador, uma vez que este poderia sofrer conspirações de auxiliares que aspirassem ao título e às funções de imperador.

> Este programa, que integrava no principado augustano ideais inspiradas no estoicismo, tinha o mérito de conferir um quadro ideológico à vida política, justificando devidamente a **universalidade da monarquia imperial, atribuindo-lhe, como fim, o reinado da *humanitas*** (GRIMAL ,1999, p. 91, grifo nosso).

Embora Sêneca tenha exercido a função de formador e orientador das ações de Nero, é preciso considerar que nos primeiros anos o governo desse imperador também teve foi um projeto que encontrava ressonância no Senado.

As produções historiográficas[21] de Tácito (55-120 d. C)[22] referem particularmente a participação do senador Thrasea Paetus no governo de Nero, sendo importante a sua função mediadora entre o imperador e o Senado. De maneira irônica e com claro juízo moral – características de sua estilística de escrita - Tácito afirma que tudo levava a crer que viviam sob o governo de Thrasea, e não o de Nero (TÁCITO, XIII, 49, 2). Diante da convergência de afirmativas quanto à disposição inicial de Nero de promover um governo fundamentado na *humanitas*, indo ao encontro dos valores tradicionais da romanidade, parece coerente seu esforço no sentido de ampliar o diálogo com o Senado.

Assim, em face da proximidade que Nero estabeleceu com os setores privilegiados da sociedade romana nos anos iniciais de seu governo, deve-se considerar que naquele momento a aristocracia estaria confortável com o tratamento a ela dispensados. É necessário considerar ainda que, nos primeiros anos em que exerceu o poder, Nero dedicou particular atenção à nomeação de aristocratas para cargos diplomáticos – o que significava a reiteração da

---

[21] A influência da retórica na produção historiográfica clássica leva o historiador do presente a refletir sobre a impossibilidade de estabelecer comparações diretas entre os procedimentos metodológicos que revestem a escrita da história entre épocas tão distintas. O uso de figuras de linguagem e de juízo moral sobre a temática abordada difere, de maneira contundente, da ideia de verdade que a historiografia moderna passou a defender. A postura atual é coerente com a busca pela constituição da história como uma ciência que se desenvolveu na contemporaneidade. Desse modo, é necessário compreender historicamente a produção dos historiadores clássicos, problematizando os seus argumentos, com o intuito de entender a sua narrativa a partir das tensões sociais e políticas postas na sua época.

[22] Em “Anais” Tácito volta a sua atenção ao governo de Nero, apontando a maneira instável como o imperador exercia a sua autoridade. Se em um primeiro momento Tácito define Nero como um reformulador do poder monárquico, posteriormente passa a definí-lo como um desregrado moral cujas ações políticas colaboraram para o agravamento da instabilidade social e política no império.

importância social, cultural e política do grupo e a reconstrução dos laços de cooperação social e política com a aristocracia. Por serem os aristocratas herdeiros dos mais elevados valores da romanidade, a manutenção de seu *status quo* representava, por extensão, a preservação da *humanitas*.

Reflexões a respeito da prática política neroniana possibilitam constatar que no decorrer de seu governo houve uma crescente liberdade do imperador em direcionar suas atenções àquilo que julgava ser prioridade para o Império (GRIFFIN, 1984) - o que, aliás, em sua essência, não é uma prática que destoa de forma radical das possibilidades de governança no interior de uma instituição política na sua forma monárquica. No governo de Nero estabeleceu-se uma progressiva despreocupação do imperador em reiterar a sua deferência para com a tradição dos setores privilegiados da sociedade romana, de forma que suas ações passaram a ser cada vez mais personalistas, embora isto não signifique ter sido impossível a aristocracia dialogar com o imperador:

> Até mesmo Tácito deixa entrever a existência de um espaço público coletivo, ao qual se apresentavam demandas concretas e coletivas, a partir de um jogo político complexo, do qual participavam, com diferente intensidade, grupos diversos, cada qual com seus próprios objetivos e meios, sua própria definição de fins desejáveis, suas ética políticas mais ou menos sistematizadas (GUARINELO; JOLY, 2001, p.137).

Não obstante, os meios pelos quais os setores privilegiados passaram a promover esse dialogo distancia-se ainda mais de uma perspectiva horizontalizada[23].

A partir do momento em que Nero assumiu com mais independência os seus posicionamentos, observa-se que as suas atenções, no ano de 62, voltaram-se para a plebe, que foi favorecida, por exemplo, pela distribuição de trigo. A isso se soma a diminuição do peso da moeda, o denário, que favoreceu as camadas mais pobres da população romana, devido à maior circulação monetária decorrente desta ação (VIZENTIN, 2005). Esta mudança monetária trouxe

[23] A forma parcimoniosa, reverencial com que Sêneca se refere a Nero, particularmente em seu texto "Tratado sobre a clemência", evidencia ao mesmo tempo a existência deste diálogo e o que os diferenciava: Nero, para além de ser o primeiro cidadão – que, em sua essência não seria uma diferenciação da condição de Sêneca – era acima disto, aquele a quem cabia autoridade sobre todos.

prejuízos às camadas abastadas, uma vez que a reduzida circulação de moeda garantia níveis de controle financeiro sobre a população pobre:

> Em suma, quando se toma o conjunto de eventos do principado de Nero compreendidos na seção da biografia dedicada a seus aspectos positivos, chega-se a conclusão que o pressuposto que norteia a narrativa de Suetônio é a de que o imperador é digno de louvor quando legisla em Roma e para a cidade de Roma, fazendo parte de um sistema político constituído pelos senadores, cavaleiros (JOLY, 2005, p. 68).

As afirmativas contundentes a respeito da conduta de Nero também expressam, em parte, esta consolidação do poder nas mãos do imperador (GRIFFIN, 1984). Entende-se que, quanto às narrativas históricas concernentes ao governo de Nero, para além da discussão sobre a personalidade degradada e violenta de seu governo é preciso considerar que tais adjetivos têm uma intencionalidade consonante com as demandas históricas daqueles que elaboraram tal narrativa (ARNOLD, 1911). Constrangida a aceitar um poder que, em última instância, tolhia a sua plena liberdade de ação de cidadão político, o uso da retórica passou a ser cada vez mais um instrumento de poder em mãos da aristocracia.

Tal afirmativa fundamenta-se na análise do governo de Nero em sua totalidade e a partir de fontes distintas. Na conspiração de Pisão (65 d. C), que resultou em penalidades que vão desde a condenação ao suicídio[24] até a exílios e confiscos de bens, observa-se que os encaminhamentos dados por Nero são apresentados de maneira convergente também por Suetônio (69-141 d. C) *em A vida de Nero* e Dião Cássio (155-229) em *História de Roma.*

Quanto ao tratamento que Nero destinou a Sêneca em seus últimos anos de vida, Tácito oferece argumentos mais objetivos sobre as possíveis

[24] Em Roma, o cidadão ilustre condenado a uma pena capital poderia ser convidado a pôr fim a sua própria vida. Esta liberdade para que o cidadão vivesse seus últimos momentos sem se submeter a um carrasco, era uma forma de honrar a existência do condenado. Era preciso considerar que, antes de incorrer em crimes, o condenado cumpria o seu dever com o Estado romano. Há que se levar em conta, ainda, que muitas condenações a cidadãos romanos eram infundadas. Nessas circunstâncias, deixar que condenado tirasse por ele mesmo a própria vida, de forma discreta, evitaria maiores constrangimentos ao governante.

gradações das atitudes do Imperador. Após o ano de morte de Burro, em 62 – circunstâncias que favoreceu para o desgaste entre Nero e seus subordinados – Sêneca, ao perceber que a crise política avizinhava-se dele, solicita a Nero uma audiência.

A partir da narrativa de Tácito a respeito desse encontro entre Nero e Sêneca, pode-se observar argumentos característicos do pensamento senequiano, a exemplo, a solicitação do filósofo para que seus bens fossem integrados às posses do Estado romano. Com bases nas determinantes históricas do período, esta proposta é estratégica e tem como finalidade afastar-se do convívio do imperador. Ao mesmo tempo, os argumentos de que uma vida frugal não retiraria sua riqueza interior é coerente com os princípios estoicos aos quais Sêneca sempre defendeu.

Segundo Tácito, Nero responde com urgência:

> Poder responder de imediato ao teu discurso preparado devo a ti, que me ensinaste a desenvolver não só os temas prontos, como também os imprevistos. Meu trisavô Augusto permitiu a Agripa e a Mecenas, após os seus trabalhos, gozarem do ócio mas ele mesmo estava naquela idade cuja autoridade podia justificar todos os favores e de qualquer espécie. Entretanto, a nenhum dos dois despojou das recompensas dadas por ele próprio. Mereceram-nas pela guerra e pelas dificuldades, pois a juventude de Augusto se passou entre eles. E a mim não faltariam tuas armas e tuas mãos, se estivesse eu em combate (Ann. XIV, 56

Nero, ao afirmar que Sêneca desempenhou um papel importante em sua educação e deve a ele a capacidade de responder-lhe com presteza e de improviso, demostra urbanidade com o seu tutor – mesmo Sêneca sendo, naquele momento, um subordinado ao qual pesava sobre ele a desconfiança de não ser mais fiel a Nero.

Nero deixa implícito que no momento em que escreve já é capaz de articular sozinho seus argumentos, contudo, não se cristaliza em suas pretensas palavras o uso desmedido do poder, posto em favor de aniquilar com voracidade possíveis conspiradores. Há que se considerar que, embora posteriormente condenado, o trâmite desse processo não destoa de forma clara do conjunto de ações regularmente tomadas pelo imperador Nero, e de outros governantes que o precederam.

Ainda, entre os muitos julgamentos elencados por Tácito podem-se avaliar, em particular, as acusações de abuso de poder e conspirações (Anais XIII, 14; XIII, 30; XIII, 31). A partir da disposição cronológica realizada por Tácito em *Anais,* não se pode concluir ainda, de maneira objetiva, que tenha ocorrido uma mudança drástica na forma de conduzir os litígios que Nero julgou no decorrer de seu governo (CIZEK, 1982). O que se observa é um rompimento com a ideia capciosa de que "o bom imperador manteria as aparências republicanas de uma esfera pública mais efetiva, enquanto o mau, o tirano, exporia a verdadeira essência do regime" (GUARINELLO; JOLY, 2001, p. 137).

O esvaziamento do valor simbólico da aristocracia como representante maior da tradição cultural e política romana exigiu do cidadão o repensar do exercício de sua cidadania e das contribuições que tal prática produzia para a sociedade. A sua tradição educacional, revestida de *humanitas*, colaborou para que a aristocracia construísse novas possibilidades de representatividade cultural e política no Império.

Tais fatos podem ser observados nas reflexões de Sêneca no primeiro século da Era Cristã. Observa-se nos escritos do pensador a busca pela construção de um espaço de reflexões filosóficas no Império, propondo-se a refletir sobre os caminhos que o imperador deveria seguir para alcançar a legitimação da sua figura. Diante das possibilidades existentes para os "cidadãos de primeira", era seu papel orientar o homem romano para uma prática social e política que o levasse a aderir ao ideal de *humanitas* legado pelas tradições.

2.5 O FILÓSOFO E O POLÍTICO NOS ESCRITOS DE SÊNECA

Nascidos em uma família nobre, pertencente à aristocracia equestre, Sêneca e seus irmãos Aneu, Novato e Mela receberam sólida formação educacional, o que lhes possibilitou significativa projeção no cenário cultural romano. Suas contribuições se estenderiam às novas gerações da família, tendo sido seu sobrinho Lucano um importante poeta romano (SOUSA, 2011).

Ainda bastante jovem, Sêneca deixou Córdoba, sua cidade natal, para viver em Roma, tendo em vista que era uma cidade florescente nos campos político e filosófico, o que ia ao encontro de seus anseios educacionais.

Seus estudos iniciais no campo da gramática foram concluídos em Roma, quando Sêneca tinha por volta de 12 anos de idade, o que lhe possibilitou alagar seus interesses, passando a dedicar-se com mais atenção à filosofia (CODONER, 2008).

Esse foi um período profícuo para a formação de Sêneca, que então entrou em contato com diferentes correntes filosóficas que se desenvolviam em Roma, em particular com o estoicismo, que passou a ser conteúdo significativo de seu plano de formação. O amplo círculo social e educacional ao qual Sêneca pertencia o colocaria ainda em diálogo com a filosofia cínica, na época em que conviveu com Demétrio (10 d. C).

São acontecimentos que contribuíram para o entendimento de que o pensador iniciou os seus estudos a partir do ecletismo filosófico que se desenvolvia em Roma, experiência que marcaria os seus escritos, nos quais se pode notar a influência de distintas correntes filosóficas (FAVERSANI, 2000).

As incursões sociais e culturais de Sêneca se ampliaram no ano 25, quando se estabeleceu em Alexandria para tratamentos de saúde. A cidade, de característica cosmopolita, foi um espaço favorável para o intercâmbio cultural, garantindo a Sêneca a possibilidade de ampliar seu arcabouço filosófico e cultural. Esse período lhe garantiu condições para voltar a Roma com as experiências necessárias para atuar como advogado e orador.

Pouco tempo depois de sua volta a Roma, em 31, Sêneca passou a ser membro do Senado, o que favoreceu para que seus posicionamentos tomassem mais vigor diante dos problemas pelos quais a cidade passava.

Tal projeção política e intelectual fez de Sêneca um cidadão particularmente reconhecido na sociedade romana. Pôde então ser ouvido por amplos setores da aristocracia, o que terminou por envolvê-lo na intricada conjuntura política que compunha a dinastia júlio-claudiana, momento em que, muitas vezes, os enfrentamentos políticos significaram a ruina de muitos cidadãos (ULMANN, 1996).

À medida que aumentava seu reconhecimento, os enfrentamentos e intrigas palacianas seriam questões que passariam a ser frequentes na vida de Sêneca. Depois de se desvencilhar dos embates que teve com Calígula (37-41) –

que provavelmente não o assassinou por ter morrido antes – foi acusado de adultério com a irmã de Calígula, Júlia Livita.

Com esta acusação pesando sobre si, já no governo de Cláudio, em 41, viveu como exilado em Córsega por um período de oito anos. Num momento em que Sêneca se destacava como homem público mordaz, afastá-lo da política foi, em grande medida, uma ação preventiva de Cláudio.

Em seu desterro, em 43, Sêneca não sucumbiu à possibilidade de estar definitivamente afastado da vida pública. Em seus escritos produzidos no exílio o pensador procura estabelecer diálogo com aqueles que poderiam interceder em seu favor. Com esse intento, em *Consolação a Políbio,* escritos com o objetivo de reconfortar Políbio pela morte do irmão, Sêneca vê a possibilidade de reconstruir a sua confiança junto a Cláudio, pois, como Políbio era respeitado por Cláudio, Sêneca entendia que seus apontamentos poderiam encontrar eco no círculo imperial (CODONER, 2008).

Nas consolações, ao desejar vida longa ao imperador e reiterar o papel da *humanitas* para enaltecê-lo — que tomava forma na aplicação de clemência por parte do príncipe — Sêneca faz um claro apelo em favor de seu perdão. Não que Sêneca estivesse convencido da magnificência do imperador: é que o nomear como tal seria uma forma de constrangê-lo a agir em favor do perdão.

Não obstante, o exílio de Sêneca só foi interrompido em 49, quando Agripina, esposa de Cláudio, nomeou-o tutor de seu filho Nero, futuro imperador de Roma. Aos intentos de Agripina, que articulava a ascensão de seu filho ao trono, seu desapreço por Cláudio talvez tenha sido um fator a favorecer sua volta a Roma.

Esse foi um momento crucial para a vida pública de Sêneca, pois, a seu ver, poderia contribuir diretamente para a construção de um governo regido pela *humanitas*, de forma que, pelo exemplo, ela fosse uma prática que poderia se estender a todas as camadas sociais romanas.

Assim, Sêneca, no referido período, dedicou-se à execução de uma substanciosa produção intelectual[25] e política. Quando de seu retorno, com Cláudio já morto, dedicou-se à produção de sua obra *Apocolocyntosis,* escrito de

[25] Não obstante terem-se perdido os poemas, os discursos e alguns dos tratados, conhecemos uma parte significativa da obra de Séneca: uma coleção de dez tratados éticos, denominados “diálogos”, entre os quais três Consolações (VAN RAIJ, 1999).

caráter satírico, elaborado em 54, composto por historietas de caráter cômico, com tenaz crítica à sociedade romana e aos seus cidadãos (SOUSA, 2011).

Combinando prosa e poesia, Sêneca explora de maneira jocosa a transformação de Cláudio em abóbora, tendo em vista que o termo grego *apocolocyntosis* significa o processo de transmutação humana na referida leguminosa.

Por não se ater à discussão sobre tal processo, mas recorrer ao termo sempre de forma caricata, é de se compreender que tal titulação tinha um caráter depreciativo tendo em vista que no Mediterrâneo o adjetivo abóbora foi, desde os primórdios, sinônimo de falta de destreza e estupidez.

A maneira sarcástica de Sêneca definir Cláudio evidencia que a sua reverência ao imperador feita nas *Consolações a Políbio* não foi senão uma estratégia de sobrevivência e uma tentativa de se restabelecer na vida pública.

Observa-se que, no decorrer de sua vida, Sêneca esteve constantemente estabelecendo negociações com a sua época. Nesse percurso, Sêneca, que esteve sob a condenação de Cláudio e as perseguições de Calígula, no governo de Nero, passou a ser inicialmente um cidadão com liberdade de expressar seus posicionamentos relativos à politica e à sociedade[26]. Ao lado de Nero, foi paulatinamente afastando-se da condição de educador para exercer a função de conselheiro (PEREIRA MELO, 2007), período em que se dedicou a escrever seus textos intitulados como *Tratado sobre a clemência.*

Não obstante, se inicialmente Sêneca dedicou particular atenção à construção de um projeto de formação para Nero, no decorrer do governo de Nero, quando o imperador começou a distanciar-se de seus conselheiros, restou a Sêneca assumir uma postura resignada.

As conturbações voltariam a assolar o filósofo estoico principalmente a partir de 59, quando Nero, na busca por se desvencilhar de seus conselheiros, teria engendrado um plano para assassinar a sua mãe, que, por fim, foi acusada

[26] Mesmo vivendo um período de sua vida em que alcançou projeção e reconhecimento na vida pública, Sêneca não entendia que tais vivências fossem particularmente exemplificadoras da realização humana. Tal compreensão se expressa em sua obra "Sobre a Brevidade da Vida", que escreveu após a sua volta a Roma, no período entre 49 e 55. Nela Sêneca propõe a seu sogro, Pompeu Paulino, uma reflexão sobre a importância da filosofia para a formação humana. Ao refletir sobre o efêmero tempo dos homens, Sêneca propõe ao sogro que abandone a vida pública e dedique-se ao autoconhecimento.

de conspiração contra o Imperador - acusação que culminaria em sua morte. A carta escrita por Sêneca e enviada ao Senado, com a qual procurava justificar a morte de Agripina, foi decisiva para ser colocada à prova a sua reputação. Embora tenha dissimulada a autoria da carta, o reconhecido estilo da escrita de Sêneca o sentenciou à recriminação por parte da aristocracia romana, a qual começava a compreender que Nero elaborava um projeto de poder que manteria o Senado em uma condição marginalizada.

Embora as condições objetivas para manter o seu plano de formação de Nero tenham se esvaziado, Sêneca permaneceu relativamente próximo ao imperador até o ano de 62, ano da morte de Burro, ocorrida possivelmente de forma não natural. Tal quadro se tornou ainda mais delicado, pois Sêneca compreendia que, para Nero, ele representava um momento de seu governo que o imperador queria superar.

Nos escritos de Sêneca do período de 59 a 64 d. C. observa-se que ele compreendia que a sua vida em Roma – seja pela idade, seja pelas perseguições politicas – aproximava-se do fim. Foi nessa época que Sêneca se dedicou aos escritos de caráter mais intimista, como *Sobre a tranquilidade da alma* e *Sobre o ócio .* Entre os escritos referentes a esse período, pode-se destacar a sua obra *Cartas a Lucílio.*

Em seus escritos, Sêneca aprofunda a sua consciência sobre a importância da reflexão filosófica como um instrumento em favor das mudanças sociais e políticas, sendo ela um exercício cujo fim contempla toda a humanidade.

> [...] estou trabalhando para a posteridade. Vou compondo alguma coisa que lhe possa vir a ser útil; passo ao papel alguns conselhos, salutares como receita dos remédios úteis – conselhos que sei serem eficazes por tê-los experimentado nas minhas próprias feridas [...] Indico aos outros o caminho justo, que eu próprio só tarde encontrei [...] (Cartas, 18, 9).

Em um último esforço, na tentativa de preservar a sua família, Sêneca entregou todos os seus bens a Nero – que os aceitou prontamente, uma vez que necessitava de vultosas quantias para pôr em prática a reurbanização da cidade de Roma.

O seu esforço por abandonar a vida pública pode ter sido entendido por Nero como uma forma de exteriorizar a sua discordância com o imperador, o que no ano de 65 levou Sêneca a ser acusado e condenado por conspiração[27], recebendo como sentença o suicídio. O filósofo acatou prontamente tal sentença, pois sabia que, conforme o costume vigente em Roma, a recusa de uma sentença poderia significar a ruína de todos os seus familiares, os quais seriam também responsabilizados pela conduta do familiar condenado; contudo, embora tenha aceitado a sentença, foram mortos seus irmãos e seu sobrinho, o poeta Lucano.

A vida de Sêneca confunde-se com a própria história da Roma do primeiro século. A partir dos condicionantes materiais do mundo romano, as produções culturais e políticas de Sêneca transitam em espaços cujas fronteiras por vezes são tênues.

Ao mesmo tempo em que Sêneca promovia reflexões que direcionaram as ações humanas em seu tempo, a filosofia estoica, a partir de sua convergência com a vida prática e ativa do romano, fornecia subsídios para pensar o homem e as suas responsabilidades sociais. Estas obrigações que transitavam da interioridade (alma) para a exterioridade (sociedade), foi um processo que, por vezes, regulou-se pelas condições políticas postas no mundo romano. Por outro lado, conforme os valores estoicos que orientavam seus escritos, mesmos os valores construídos na interioridade se constituíam, por fim, como uma ação sobre a sociedade.

[27] Tácito argumenta que a conspiração foi planejada por Caio Calpúnio Pisão, tendo como objetivo destituir Nero do poder para assim assumir o seu posto. Com grande influência no Senado Romano, muitas vezes fez de seu cargo um instrumento para reunir ilustres cidadãos romanos contra Nero. Tal articulação, por fim, foi descoberta, o que o levou também a ser condenado à morte em 65.

3 VALORES FILOSOFICOS DA *HUMANITAS*: AS CONTRIBUIÇÕES DO *MOS MAIORUM* PARA O PROJETO EDUCACIONAL SENEQUIANO

Esta seção analisará as ordenações filosóficas e culturais fundamentais à organização social romana e que subsidiam a *humanitas* senequina – valores que delimitam, portanto, as possibilidades de se vivenciar a educação em sua plenitude.

A filosofia estoica, com seus conteúdos práticos, em consonância com a herança cultural agrícola romana, ainda que possa exaltar o homem agricultor, defende que ele deveria ser detentor de uma singularidade: a cidadania, delegada àqueles herdeiros das primeiras famílias romanas e, por extensão, com as prerrogativas necessárias para a vivência da política, da cultura e da educação.

Para a sustentação desse ideário cívico, a *virtus*, a *fides* e a *pietas* estabeleceram-se como base da tradição cultural e social romana. Nesse aspecto, em primeiro lugar, a concepção de *virtus* em Sêneca é um conceito de excelência moral profundamente enraizada no conceito de *humanitas*. Por se tratar de um valor universalista, que não se circunscrevia apenas a uma ação de boa fé restrita ao se viver em sociedade em determinada época, a *virtus* seria um ideal de plenitude com gradações históricas. O cidadão, orientado pela *virtus,* seria detentor de uma qualidade "atemporal", contudo essa unidade moral de que dispunha era algo a ser lapidado de acordo com as necessidades de cada época – o que conferia ainda à *virtus* gradações éticas.

Para que esse objetivo fosse mantido, era preciso refletir, além disso, sobre o papel exercido pela *fides* na busca pela preservação da unidade do povo romano. Entende-se que há na *humanitas* senequiana uma particular valorização da *fides* – esse valor ancestral e permeado por um senso de segurança coletiva e de trocas entre os sujeitos – por sua possibilidade de contribuição para a conservação social nos tempos do império.

Tendo-se em vista os valores sociais assumidos pelos romanos, a *humanitas* tomou contornos culturais complexos, a exemplo, entrelaçando-se com o espaço da família. Nesse âmbito, é no espaço familiar que a *pietas* – um valor em favor da sacralidade dos ancestrais do povo romano – honra e dignifica

àqueles a quem se é ligado desde o nascimento. Assim, a convivência comum promovida pela *pietas* não se pautava pela escolha, mas sim pelo pertencimento consanguíneo.

Desse modo, os valores harmonizadores que deveriam emanar do espaço da família eram promovidos pelos mais velhos, com base em seus poderes de intervir em litígios que se desenvolviam em seu clã.

3.1 O ESTOICISMO DE SENECA: AS HERANÇAS CULTURAIS ARISTOCRÁTICAS EM FAVOR DO EXERCÍCIO DA CIDADANIA

As particularidades culturais, marcadamente práticas, que caracterizavam a sociedade romana favoreceram o desenvolvimento do estoicismo nos meios aristocráticos. Se no primeiro século da Era Cristã o estoicismo ganhou preeminência no meio cultural e político de Roma, é necessário considerar que esse processo remonta a períodos anteriores. Foi com Panécio[28] (185 – 112 a. C) e Possídônio[29] (135 - 51 a. C.) que a escola começou a latinizar-se, elaborando as bases sobre as quais se assentaria a filosofia moral de Sêneca.

A exortação do estoicismo em favor de saberes que conciliassem o pensar e o agir fez com que esta fosse uma característica da escola particularmente valorizada pelos romanos: “Trata-se aqui de polêmica contra homens doutos, não especificamente epicuristas, acaso incluindo os cínicos que pregavam “a um canto”, sobre a oposição de dois géneros de vida, a vida especulativa e a vida activa” (OLIVEIRA, 2010, p. 68)

Desde o período republicano, os romanos encontraram na filosofia estoica[30] valores morais que estavam em conformidade com a sua tradição

[28] Panécio, ao promover reflexões que se orientavam por valores filosóficos ecléticos, cumpriu um importante papel no processo de revitalização da filosofia estoica, conceituando-a como um exercício em favor da humanização do homem. Tal processo se efetivaria por meio da aproximação da reflexão com a ação social – um conteúdo moral que seria amplamente utilizado por Sêneca em seus escritos sobre poder e Estado na Roma imperial.

[29] Pertencente a um círculo cultural composto por ilustres pensadores romanos, suas reflexões exerceram particular influência em Cícero, ao ponto de este dedicar sua inspiração ao amigo (PEREIRA MELO, 2009).

[30] Pode-se compreender a projeção da filosofia estoica em Roma quando se observa que pensadores como Sócrates e Platão não ganharam significativa projeção dentre os pensadores romanos. Isso não significa que os romanos desconsiderassem as possíveis contribuições da

cultural e política: a defesa da participação do cidadão nas questões de ordem pública (PADOVANI, 1977). Como detentores de um elevado senso de responsabilidade sobre a sociedade, eles teriam a função de se diferenciar daqueles que não estavam em condições de se dedicarem ao estudo da filosofia estoica, pois "faltaram à *fide*s, estando neste caso em corrupção" (SOUSA, 2010, p. 154).

Esse era um modelo formativo cosmopolita e estava em conformidade com o caráter ativo do cidadão romano, pois suas reflexões favoreciam a manutenção da sociedade: "O estoicismo romano difere do estoicismo grego, porquanto, segundo a índole prática do gênio romano, limita-se exclusivamente aos problemas morais, que quase constituem o caráter essencial do estoicismo" (PADOVANI, 1977, p. 159).

Um pensamento convergente com essa nova forma de agir sobre a sociedade pode ser observado em Sêneca quando este propõe um modelo de sociedade e de governo baseado na sabedoria. Tal grau de sabedoria seria necessário particularmente àquele que detinha o poder sobre todos: o governante sábio, fundado na ponderação e no equilíbrio que remontam à filosofia estoica.

Observa-se que, diante das mudanças políticas que se operava no mundo romano, Sêneca dedicava-se a reflexões que iam ao encontro das demandas do império: a formação integral do cidadão. Esse espaço de debates favoreceu que a escola estoica se desenvolvesse como uma proposta educacional em favor da harmonização dos valores da tradição e as vivências sociais e políticas em uma sociedade em transformação (MATOS, 2009).

Os valores filosóficos estoicos discutidos na obra de Sêneca traduzem-se como uma compreensão de que as reflexões a respeito do homem e da sociedade não devem ter como fim apenas uma elaboração abstrata sobre a realidade. Seria necessário que a educação tivesse como objetivo articular a

---

filosofia clássica para a sociedade romana. Exemplo desse entendimento é o conceito de "espelho de príncipe" que emerge nos escritos de Sêneca e que remonta à Grécia Clássica, embora com as necessárias mudanças conceituais para que o referido conceito pudesse ser utilizado a partir das condições históricas vividas pelos romanos.

reflexão e a ação. Tal comprometimento produziria exemplificações morais[31] que se estenderiam, pelo exemplo, às diferentes camadas sociais romanas:

Sêneca propunha, então, a formação de uma sociedade que se organizasse a partir da constante harmonização entre homem e as leis da natureza que regiam a totalidade em que se estivesse inserido. Observa-se que a concepção de natureza, para os estoicos, significava, primeiramente, a integração perfeita ao cosmo.

A integração à natureza seria um agente harmonizador entre os bens morais e o agir humano, promovendo uma serenidade que resguardaria o cidadão estoico de qualquer ação intempestiva diante das determinantes externas (por exemplo, a saúde, a riqueza ou a pobreza). O cidadão, ao atingir esse estado de constância e equilíbrio teria plenas condições de agir sobre o mundo mesmo em circunstâncias adversas (JAEGER, 1989).

Uma das particulares contribuições conceituais do estoicismo de Sêneca é proveniente do seu esforço em delimitar os aspectos políticos e sociais que orbitavam em torno do cidadão (SORESEN, 1988). Assim, o homem estoico, detentor da *humanitas*, assume uma responsabilidade em agir que não pode ser abdicada, tampouco transferida. Tais responsabilidades políticas e sociais situavam-se em um espaço de enfrentamentos que, em sua materialidade, é expressão das lutas dos homens pela produção e manutenção da vida. Dessa maneira, é necessário considerar que Sêneca, ao defender a vivência da filosofia estoica, argumentava a partir da camada social a qual representava: a aristocracia.

É certo que, historicamente, o conhecimento sobre a educação em seus diferentes estamentos sociais parte da perspectiva da aristocracia. Sêneca, um aristocrata, não destoa desse viés, tendo-se em vista que em seus escritos, empenhava-se em refletir sobre o papel do estoicismo em diferentes espaços sociais, em particular, aqueles frequentados pela aristocracia – ainda que, de maneira periférica, fizesse observações sobre a plebe, transitando desde seus ofícios à vida de privação dos pobres e escravos.

[31] A tradição moral romana constitui-se como importante legado a civilização ocidental, ao ponto que, na modernidade, a sociedade pautou a sua prática social e as sua reflexões concernentes à conduta humana, em valores romanos (ROCHA PEREIRA, 1984).

Nos tempos de Sêneca, a plebe executava trabalhos variados, ligados desde o comércio à prestação de serviços. Eram artesãos, barbeiros e pequenos comerciantes que trabalhavam em favor da manutenção do espaço urbano.

Sêneca, em seus escritos, ao apontar seu incômodo em residir em locais com redondezas ruidosas, traz em suas cartas reclamações sobre a plebe que podem contribuir para o entendimento da contribuição desse setor subalterno à economia romana. Entre vendedores, músicos e carroças barulhentas Sêneca aponta seu descontentamento por se ver obrigado a estar rodeado deles:

> Mas surge um jogador de bola que ponha a contar os pontos marcados, então é o fim! Junta a tudo isto o barulho dos arruaceiros, dos ladrões apanhados em flagrante, dos que gostam de se ouvir a cantar no banho, saltando para piscina com chapão de todo tamanho [...]. E toca a consumir ainda a todo tipo de pregões: o vendedor de bebidas, o salsicheiro, o pasteleiro e todos os negociantes de comes e bebes apregoando a sua mercadoria cada um com uma entoação própria". (Cartas, 56, 2)

Se a aristocracia, quando empenhada na busca pela *humanitas*, é sempre nomeada por Sêneca pelo seu *status quo* (ordem senatorial) e, quando necessário, de forma nominal, já quando se referia à plebe em seus diferentes espaços de interação social e formativos (a cidade, o campo e o comércio), usava adjetivos como "vulgos", "anônimos" ou mesmo massa "inconstante e irracional".

Para Sêneca, os ofícios desenvolvidos pela plebe – ainda que fundamentais para a manutenção da sociedade – não se situavam no âmbito daquelas atividades que estavam em favor do desenvolvimento da alma. Cumprir o plano de estudos exigidos pela escola estoica demandava uma dedicação constante para que, assim, pudesse se desenvolver a virtude (PARATORE, 1983). Os ofícios manuais realizados exclusivamente para prover a sobrevivência, ainda que Sêneca apontasse, por vezes, como uma vivência formativa para a plebe, em muito se distanciavam das exigências de liberdade e vivência da cultura que o processo de formação para a *humanitas* exigia.

Sendo a liberdade um conceito fundamental na filosofia estoica ao mesmo tempo em que ela na interioridade humana é uma unidade, uma síntese que pode ser elaborada pelo sujeito, em seus aspectos exteriores possui gradações que são construídas e legitimadas com base nas interações sociais.

> De que vale então nos fecharmos em casa, ao abrigo dos olhos e ouvidos alheios? A boa consciência exige o testemunho dos outros, e a má vive em ansiedade mesmo na solidão. Se os teus actos são honestos, deixa que todos os conheçam. Desgraçado será tu se desprezares o seu próprio testemunho! (Cartas, 47, 5)

É no âmbito das potencialidades para a vivência da filosofia estoica que Sêneca delimita mais detidamente a sua concepção de estratificação social. Sendo o cidadão estoico detentor de um valor interior, ao mesmo tempo, ela careceria de projeção social para que suas argumentações fossem ouvidas nos meios aristocráticos e, assim, pudesse contribuir diretamente para a ordenação do império. Nesse aspecto, Sêneca, ao apontar por meio e binômios (sábio x não sábio; vícios x virtudes) os valores do cidadão estoico, também delimita a partir de qual realidade objetiva tais bens são mais facilmente alcançados – o que, por fim, evidencia como as limitações materiais e de liberdade podem contribuir para que homem não alcance o desenvolvimento pretendido.

> Quando jantamos estendidos no leito há um escravo para limpar os escarros, outro para, de gatas, andar apanhando o vômito dos convivas ébrios. Outro destina-se a trinchar aves de alto preço; e com sua mão hábil, com cortes exatos desde o peito ate a mitra, vai fazendo a ave em bocados. Desgraçado, cuja vida não tem outro fim a não ser trinchar aves! (Cartas, 47, 7)

Para definir as gradações do conceito de liberdade exterior e as suas condicionantes para uma vida cidadã, Sêneca elenca que no espaço social da plebe, a condição de liberdade tanto pode ser de nascimento quanto por concessão. Objetivamente, a plebe, por viver para a sobrevivência ou na busca pela superação da mácula de sua condição social original, já delineia as suas possibilidades educativas. Contudo, ao nomear de forma diferenciada a condição do homem livre e liberto, Sêneca fundamenta a partir de qual base social o liberto pode enunciar as suas pretensões filosóficas:

> Qualquer um se considera pobre e mesquinho se as suas paredes não resplandecerem com grandes e preciosas incrustações, se seus mármores de Alexandria não forem decorados com mosaicos [...]. E, por enquanto, até estou falando das

> canalizações da plebe: que não dizer quando me referir aos balneários dos libertos!" (Cartas, 86, 6-7-8).

No espaço de interação social da plebe, entre iguais, a liberdade por nascimento ou por concessão tinha um valor prático igualitário, já quanto à liberdade como uma qualificação social, como condição de se alcançar diálogo com a aristocracia, ela deveria ser diferenciada – ainda que o pensador tente diluir a noção de que a liberdade poderia ser um bem com gradações, as quais tanto poderiam ampliar ou limitar as condições do homem fazer o bem:

> A natureza me aconselha a ser útil a todos: se forem livres ou escravos, ingenui ou libertos, livres por direito ou por amizade, que diferença faz? Onde existir um homem, existirá a oportunidade de fazer o bem (De Vita Beata XXIV, 3).

De fato, a plebe, fosse de origem livre ou liberta, historicamente, apareceu como um grupo não privilegiado para contribuir efetivamente com o desenvolvimento da filosofia estoica pelas barreiras não só interiores mas também exteriores a serem superadas – ainda que exceções pudessem ser encontradas.

> Não tomes em consideração, de momento, a crença por alguns partilhada de que cada um de nós foi colocado sob tutela de um deus, não de um deus de primeira orde, evidente, mas de um daqueles de Segunda classe a quem Ovídio chama 'a plebe divina'" (Cartas, 110, 1).

Sobretudo no reinado de Cláudio, a condição de liberto ganhou particular proeminência no espaço político romano (JOLY, 2005) . A disposição de Cláudio em promover libertos garantia mediadores devotados no diálogo que pretendia estabelecer com a ordem senatorial. Essa proximidade dos libertos com o imperador significava um conhecimento a respeito da organização do Estado que favorecia ainda o seu enriquecimento, pois aqueles tinham condições de barganhar suas informações com o Senado e governantes em troca de favores econômicos. A condição privilegiada, adquirida pelos libertos próximos de Cláudio, geraria constrangimentos ao Senado, que, historicamente – ainda que se possam encontrar traços de mobilidade socio-política em seu espaço – sempre

privilegiou a condição de cidadão participativo a partir de uma tradição aristocrática.

Essa relação de enfretamento se cristalizou no governo de Nero, quando o Senado organizou-se para reduzir o crescimento político, social e econômico dos libertos, que se afastavam cada vez mais da polidez e do saber filosófico que tradicionalmente regia o meio político tradicional – como caracteriza Petrônio os libertos “novos ricos” de *Satiricon.*

Observa-se que o homem, mesmo quando conquistava a sua liberdade exterior, por si só isso não o projetava socialmente, tampouco, significava um crescimento amplamente valorizado pelos cidadãos tradicionais romanos. Embora, para o estoicismo, todas as ações interiores pudessem ser tidas como exteriores, as mudanças na materialidade da vida humana, sem o devido reconhecimento social, não eram vistas como uma conquista que transformava o homem em um estudioso ideal do estoicismo.

O distanciamento que se deveria guardar daqueles que buscavam os estudos da filosofia sem pertencer aos espaços aristocráticos pode ser observado, em Sêneca, quando o filósofo afirma que o romano ilustre deveria ter atenção com quem o cercava. O saber era para aqueles que historicamente não possuíam limitações sociais para a vida plena. Nesse aspecto a plebe voltar-se-ia de tal maneira para a superação de sua realidade objetiva que suas articulações políticas convergiriam para a acumulação de riqueza, de maneira muito próxima ao que a relação de clientela oferecia. Por isso:

> Não existe nenhum fundamento para te deixares persuadir que alguém é feliz rodeado de clientes: os clientes não buscam nele senão o mesmo que buscam num lago: beber até fartar e deixar a água suja! O vulgo julgá-lo-á um homem sem valor, sem atividade (Cartas, 36, 2).

Em suas consolações destinadas a Políbio, um liberto próximo de Cláudio, Sêneca procura delimitar a diferença deste ex-escravo frente aos demais plebeus emergentes, que tinham atitudes que não iam ao encontro do agir aristocrático, no sentido de buscar aprimoramento educacional por meio do estudo da filosofia, limitando-se à busca pela riqueza e pela garantia dos bens conquistados.

Por ser de origem plebeia, em sua busca pela serenidade estoica, Políbio deveria supervisionar o seu agir para que não fossem identificadas ações tidas como inferiores. Ainda que se possam encontrar esses “traços” de ascensão política e cultural nos escritos de Sêneca, a proximidade de Políbio com Cláudio – imperador que o mantinha banido da vida pública – é uma qualidade que certamente favoreceu para que o filósofo agisse de forma indulgente a respeito da origem do destinatário.

Pode-se inferir, portanto, que as condutas educacionais propostas às coletividades humanas sustentavam-se, objetivamente, nas possibilidades de se intervir na sociedade – ainda que a interioridade fosse um espaço de lapidação da *humanitas* que, em um primeiro momento, poderia ser acessível a todos. Mas é possível observar que os valores promovidos pelo estoicismo senequiano não se propunham a ir além dos limites sociais postos, na sociedade romana, mas sim, maximizar suas contribuições à sociedade, respeitando os limites entre aristocracia e os setores tidos como inferiores na sociedade. É sob o olhar da aristocracia que Sêneca procura projetar seu discípulo Lucílio: “as tuas relações de amizade com a melhor nobreza colocaram-te sob o olhar do público.”(Cartas XVIII,3).

Nesse aspecto, a possibilidade de Políbio, por si mesmo, legitimar seu valor social era limitada, uma vez que as suas superações interiores e exteriores deveriam ser, em última instância, reconhecidas pelo olhar da aristocracia (FAVERSANI, 2001). Lucílio, ao ser observado, valoradas as suas ações, a sua condição de classe em ascensão poderia ganhar gradações que estariam em seu favor:

> Não deves medir-te em relação à distância que te separa de Roma, mas sim em relação ao lugar onde resides. Qualquer objeto que sobressaia entre os objetos vizinhos só é grande no local onde sobressai. A grandeza não tem medida certa, é a comparação que a torna maior ou menor. Um barco que parece enorme no rio é minúsculo em pleno mar; um leme pode ser grande para uma embarcação e pequeno para outra. Na província onde estás, por muito pouco que estimes teu valor, és uma personalidade (Cartas, XLIII, 1-3).

Sêneca aconselha, por fim, em *Cartas a Lúcílio,* que o seu interlocutor se afaste do povo e das suas argumentações que, a seu ver, eram obtusas. Assim,

a convivência com o vulgo poderia ser nociva à educação e à promoção social de Lucílio (Cartas, 94, 68).

Tal afirmativa de Sêneca pode sustentar-se ainda em suas argumentações referentes a uma vida cercada de bens e à condição de despossuído. Não se atendo objetivamente à concepção de riqueza e pobreza em sua concretude material, Sêneca indica que, algum dia, quando tivesse tempo, dedicar-se-ia a categorizar esses valores. Procrastinar tal discussão, afastando-se da responsabilidade de se posicionar sobre a desigualdade entre os homens, reitera o espaço social a partir do qual Sêneca enuncia seu discurso em defesa do estudo da filosofia estoica: os setores sociais abastados.

Assim, convergente com a tradição aristocrática romana, Sêneca é orientado por valores culturais e educacionais cujo aprimoramento ele, como pensador, presta sua contribuição e, do mesmo modo, a sua reverência.

Nesse aspecto, há que se considerar que os valores ordenadores do pensamento senequiano sustentam-se, fundamentalmente, em uma tríade caracterizadora dos costumes ancestrais romanos, ou seja, do *mos maiorum*: a *virtus*, a *fides* e a *pietas* – um universo de valores em que, por vezes, entrelaçavam-se as questões referentes à obrigação, à fidelidade e à proteção daqueles com quem se estivesse unido por laços sociais ou mesmo de sangue.

Em uma época em que império já havia atingido alargadas fronteiras geográficas e em que as exigências postas ao cidadão distanciavam-se das obrigações prioritariamente militares, a atitude inabalável do cidadão regido pela virtude passou a ser, primeiramente, a sua mais elevada contribuição ao império. Esse direcionamento dado à alma em favor da virtude faria com que o cidadão, em sua individualidade, pudesse vivenciar as qualidades morais, essenciais para a manutenção do bem-viver em sociedade.

3.2 *VIRTUS*: O CULTIVO DA ALMA E AS SUAS CONTRIBUIÇÕES PARA A FORMAÇÃO DO HOMEM MORAL

Se entre os gregos a aretê estabelecia-se como um valor orientador da excelência do cidadão, em Roma tal atribuição tomaria corpo no conceito de

virtus. Na acepção mais elevada do termo, ela não se resume a uma ação benéfica em particular, mas a um conjunto de valores morais que, quando alcançado em sua plenitude, faria do homem um cidadão virtuoso, que também poderia ser chamado de “homem direito” (ROCHA PEREIRA, 1984, p. 398).

A valentia do cidadão diante dos desafios vividos – fossem esses bélicos, políticos ou sociais – exteriorizaria sua convicção a dispor sua existência em favor da ordenação social, em um sacrifício que seguramente personalizava a *virtus*.

No tocante à formação do cidadão romano – eivada de contradições políticas e sociais – observa-se que a *virtus* encontra principalmente no estoicismo subsídios filosóficos para tomar contornos originais adaptados à realidade política e social latina. Isto pode ser observado nas considerações de Cicero sobre a felicidade produzida pela conquista da virtude - enunciadora da influência do estoicismo em seu pensar:

> Chamo indistintamente como sábios e bons homens aos que estão adornados com todas as virtudes. E quando digo que um homem é feliz, não quero dar nenhuma outra significação a esta palavra, se não o que entendo a felicidade como acumulação de todos os bens e a separação de todos os males. (Tusculanas, V, 10)

Embora a *virtus* tivesse sido primeiramente objeto de reflexão de Cícero, observa-se que, para Sêneca, acrescenta-se ao conceito a disposição constante do cidadão em favor da plenitude da alma. Desse modo “a virtude nada mais é do que a alma se mantendo de certo modo” (Cartas, 2). A *virtus* como um valor normativo da sociedade romana se estabelece como um valor categórico: “[...] é o único bem” (Cartas, 72, 32); é um valor que harmoniza o homem “a razão perfeita” (Cartas, 76, 10).

É por meio da lapidação da conduta que o filósofo Sêneca concebia o processo de construção e manutenção da *virtus.* Esta era a expressão de uma consciência de humanidade revestida de singularidades sociais do povo romano dos tempos de Sêneca, embora esse valor tenha recebido contribuições de toda a produção do pensamento humano romano em todo o seu passado histórico. O

cidadão, individualmente, movido pela *virtus,* agiria em favor da tradição cultural, sem perder de vista as demandas impostas ao seu tempo.

Ao reiterar que a *virtus* consiste em valores coletivos historicamente constituídos, Sêneca convoca o cidadão para agir em favor da coesão do intricado "tecido social" que compõe a romanidade (MATOS, 2009). Como se observa, em Sêneca, a *virtus* era requisitada principalmente em momentos em que as convicções sobre os laços políticos e culturais que promoviam a aristocracia no seio da sociedade pareciam esvaziados.

Em vista disso, entende-se que para os romanos dos tempos de Sêneca a *virtus* era um valor cuja vivência se desenvolvia com particular preeminência no espaço da cidade, local onde se constitui a coletividade a partir de toda a sua complexidade e contradição. Exige-se do cidadão da *urbs* uma constante busca pela harmonização entre as suas vivências no espaço da família, no âmbito privado, e as sua práticas sociais coletivas, que o envolviam nas tomadas de decisões sobre a cidade.

Assim, o cidadão da *urbs* deveria ser detentor da constância de espírito exigida para o momento histórico vivido, uma vez que o exercício da *virtus* – seja como expressão de uma ação pública seja como um movimento interior da alma, no âmbito privado – constituía-se, por fim, em um agir sobre as questões de interesse coletivo. "Por isso a virtude é também um ser vivo, pois, segundo a essência, ela existe mediante o pensamento[...]" (BRUN, 1986. p. 80).

Sêneca reitera com constância a necessidade de o homem ter clareza sobre os verdadeiros alicerces que dão subsídio à *virtus* entre os quais a racionalidade figura como base. A razão, tida então como a balizadora do que caracteriza o cidadão virtuoso, preservaria o homem dos impulsos irracionais pelos quais por vezes ele é movido.

> Qual é a qualidade exclusiva do homem? A razão: Quando a razão é plenamente consumada proporciona ao homem a plenitude. Por conseguinte uma vez que cada coisa quando leva a perfeição a sua qualidade específica se torna admirável e atinge a sua finalidade natural, e uma vez que a qualidade específica do homem é a razão, o homem torna-se admirável e atinge a sua finalidade natural quando leva a razão à perfeição máxima. À razão perfeita chamamos de virtude, a qual também é o bem moral (Cartas 76, 10-11).

.

Na caminhada em busca da razão perfeita – que se traduz em virtude – o homem deveria ainda afastar-se de questionamentos a respeito dos intemperes da vida para que assim compreendesse que a sua jornada, primeiramente, era em favor de uma mudança interior: “Para isso tem de aceitar o que a vida lhe traz e submeter-se apenas à razão (ratio), de forma a manter a tranquilidade de espírito” (SOUSA, 2010, p.15).

Como harmonizava os homens à natureza, a virtude tomaria, desse modo, uma nova dimensão, estabelecendo-se como um valor em favor do bem-viver que se estenderia ao seus pares “[...] o sábio deve conduzir os que o rodeiam à virtude, à participação nos assuntos públicos, [que] constitui um excelente meio de ajudar um maior número de pessoas (SOUSA, 2010, p.15).

A partir desta vivência que o alçava a uma condição modelar: “ [...] tornar-se útil aos cidadãos e aos mortais, aqueles que se pôs em meio às atividades, administrando segundo sua possibilidade os assuntos comuns e particulares, acaba por exercitar e progredir ao tempo” (Tranquilidade da alma, III).

Desde que virtude fosse então almejada por todos os cidadãos, construir-se-ia um espaço de elaboração de objetivos comuns necessários a momentos de profundas mudanças sociais: "Possuamos tudo em comunidade, uma vez que como comunidades fomos gerados [...] as pedras que, sozinhas, cairiam, sustentam-se mutuamente, e assim conseguem manter-se firmes" (Cartas, 95, 53).

Desta forma, a virtude é concebida como um valor resistente, durável, devendo portanto ser compartilhado “porque, uma vez que o bem nos foi transmitido, sua posse é eterna: a virtude não se desaprende” (Cartas, 50, 7-8).

Como um valor ideal, a virtude garantiria ao cidadão virtuoso o exercício de uma perfeição exemplificadora que inspira e projeta o homem à mais elevada acepção da *humanitas* (BREHIER, 1979). Assim, a virtude, em primeira instância, seria um bem absoluto, enquanto o vício, como o extremo contrário a esse estado de harmonia perfeita, seria um mal absoluto. Entre os extremos constitui-se o espaço pedagógico[32] em que o homem, de modo geral, habita: a vida e a morte,

[32] Sendo a virtude o mais elevado valor que compõe a *humanitas*, a apropriação e exercício de tal conceito passa primeiramente por um processo formativo; portanto a educação constitui-se

a saúde e a doença, o prazer e a dor, a riqueza e a pobreza, restando ainda os desejos e aversões que deveriam ser experimentados com prudência.

Explica o filósofo:

> Toda virtude consiste no comedimento. No comedimento há uma medida exata: a firmeza não tem para onde progredir, não mais do que a confiança, a verdade ou a lealdade. O que se pode acrescentar ao que é perfeito? Nada, ou então não era perfeito aquilo ao qual algo se acrescentou: logo, nem tampouco à virtude: se alguma coisa lhe pode ser acrescentada, falta algo. (Cartas, 66, 9)

Sendo a virtude um valor social e histórico, em Sêneca sua medida situa-se "para além do homem", pois não estaria submetida a idiossincrasias sociais, ou tão pouco aos intemperes da vida. Ao se desenvolver a partir de um sistema ético modelar (que encontra seu suporte no estoicismo) em suas dimensões totais, a *virtus* está revestida de um valor absoluto. Seria pôr fim à consciência de que as ações humanas seriam perfeitas, pois a possibilidade de proceder de tal maneira não estava condicionada a determinantes exteriores.

Constituindo-se a virtude como expressão da mais elevada condição de sabedoria, seus limites não seriam maleáveis, passíveis de serem negociados com o estado de vícios e irracionalidade que ronda a sociedade; também não seria detentora de dimensões filosóficas e culturais que pudessem ser relativizadas.

Se o caminho em direção à virtude é árduo e lento, sendo constantes as provações, paradoxalmente, a queda nos vícios parece ocorrer, em um primeiro momento, como um percurso aprazível. Contudo, era responsabilidade do homem arcar em vida com os males provenientes de sua eventual opção pelos vícios, uma vez que os estoicos não acreditavam em penas extraterrenas (SOUSA, 2010).

Observa-se que, para Sêneca, a vida daquele que almejava a plenitude da virtude se desenvolveria a partir de um embate constante entre os desejos irracionais e a busca pelo progresso humano. Nesta condição, embora envolva

---

como uma ferramenta cujo objetivo é aproximar o homem da perfeição.

lutas e enfrentamentos que transitam da interioridade (alma) para a exterioridade (limitações sociais), o homem não poderia recuar diante dos desafios.

Nesse sentido, a virtude, além de seu conteúdo moral, que se traduz em um estado de afastamento das ações consideradas como vícios, é também um estágio de desenvolvimento da alma que torna o homem plenamente consciente de sua natureza racional e reflexiva.

Estando a virtude acima das inseguranças humanas, ela não se coaduna com nuanças ou gradações que porventura possam desfigurá-la. Assim se evitaria qualquer dubiedade ante as adversidades da vida:

> [...] o bem supremo não se enfraquece nem cresce: permanece a seu modo, não importa como a fortuna se comporte. Que uma longa velhice lhe caiba, que morra antes da velhice, a medida do bem supremo é a mesma, ainda que a da vida seja diversa (Cartas, 74, 26).

A vigilância do homem virtuoso o proveria de segurança na ação, pois, como escreve o filósofo, “Tu admites, acho eu, que não há mais vergonha do que andar sempre com dúvidas e hesitações sem saber onde pôr os pés” (Cartas, 95,46).

O homem está constantemente atribuindo gradações às suas práticas sociais. Esta característica humana poderia contribuir para que a virtude fosse concebida como um valor parcial, uma vez que diante dos desafios encontrados, o homem poderia encontrar formas de adaptá-la às limitações humanas. Por isso, como afirma Sêneca, é “necessário que nos proponhamos, como finalidade última, alcançar o sumo bem, que todos os nossos esforços, ações e palavras se orientem para essa finalidade” (Cartas, 95, 45).

Observa-se que a proposta de Sêneca em favor da virtude é particularmente reveladora de suas contribuições para o conceito de *humanitas*: à medida que auxiliava o sujeito no aprimoramento do que seria adequado à sua prática social individual, o exercício da virtude se desenvolveria a partir de uma dinâmica social totalizante.

Os homens, quando irmanados apenas por interesses exteriores comuns, estariam mais sujeitos a incorrer nos vícios, mas ao buscarem o aprimoramento de sua alma, a virtude os formaria para a consciência de que um estado de

harmonia plena com a natureza se materializa em harmonia social e política – o que, para Sêneca, ia ao encontro da conservação da sociedade romana. Daí advém a disposição de Sêneca em reafirmar a virtude como um valor perfeito e irretocável cuja essência só seria alcançada a partir de uma jornada que se inicia na interioridade.

Para as transformações necessárias ao cidadão romano era preciso que a vida bem-aventurada e revestida de virtude fosse um processo construído solidamente por meio de um processo autoformativo. Desta forma ele seria capaz de passar pelo sofrimento e pelos males que acometem o homem – sejam esses as doenças, os vícios, ou mesmo as questões políticas postas em seu tempo. Ademais, para ser plenamente feliz o homem precisa ser virtuoso, ou seja, ser um homem que

> [...] nenhuma circunstância inferioriza; que permanece no cume sem outro apoio além de si mesmo, pois quem se sustenta com o auxílio dos outros está sujeito a cair. Se assim não fosse, começariam a ser ascendentes sobre nós coisas que nos são exteriores. Haverá alguém que deseje estar na dependência da fortuna (Cartas, 92,2).

A partir da consciência alcançada no processo em busca da virtude, o homem passa a mensurar tudo que o rodeia com uma nova medida. Instigado pela virtude, ele é capaz de compreender a insignificância de todo o resto diante do projeto que almeja.

Ao exteriorizar que a virtude resulta da busca do homem pela perfeição, Sêneca delimita uma importante questão sobre o conceito: a de que o homem não possui tal atributo de forma natural. A casualidade reservou ao homem os vícios e as paixões, mas a consciência sobre suas ações resulta da reflexão promovida pela filosofia, não sendo possível "a manifestação de a virtude ter se apresentado a alguém por acaso [...]" (Cartas, 123, 4).

Se a virtude é um valor a ser aprendido pelo homem, ao mesmo tempo é possível inferir que, para Sêneca, o estado de irracionalidade e de desconhecimento dos saberes libertadores da alma humana é uma condição que se apresenta ao homem de forma, por vezes, naturalizada, uma vez que "o mal já nos detém, porque há muito tempo está de posse de nossa alma: a ninguém

chega a sabedoria antes da insensatez. Todos estamos invadidos; aprender as virtudes é desaprender os vícios" (Cartas, 50, 7-8).

Assim como os vícios são comuns a todos os homens, a possibilidade de regeneração, em tese, também se estende à totalidade humana. Como um bem em favor da coletividade, a virtude interior é um valor que transpõe as limitações sociais que separam os homens. Nesta circunstância, o agir humano pautado pela virtude se propõe, a princípio, a converter a heterogeneidade cultural e econômica em um todo "orgânico". Escreve o filósofo:

> Não há razão, caro Lucílio, para só buscares amigos no foro ou no senado: se olhares com atenção encontrá-los-ás em tua casa. [...] estupidez julgar um homem pela roupa ou pela condição social, que, de resto, é tão exterior a nós como a roupa. 'É um escravo.' Mas pode ter alma de homem livre. "É um escravo." Mas em que é que isso o diminui? Aponta-me alguém que o não seja: este é escravo da sensualidade, aquele da avareza, aquele outro da ambição, todos são escravos da esperança, todos o são do medo. [...] nenhuma servidão é mais degradante do que a voluntariamente assumida (Cartas, 47, 15-17).

Tal compreensão a respeito da condição humana evidencia as nuanças da *humanitas* senequiana: o homem deve se distanciar de uma definição de escravidão que cerceie sua liberdade interior. Com base nisso, Sêneca propõe a construção de uma sociedade em que a virtude possa ser um valor universal[33]. Assim se expressa o filósofo:

> E os erros de cada um não recaem só sobre si, antes pegam a insânia ao próximo e por este se deixam reciprocamente contaminar. Os vícios de cada um são-no também da sociedade, pois foi a sociedade que os gerou. Se alguém incita outro ao mal, tende para o mal ele próprio; aprende más condutas, ensina-as em seguida, e atinge-se a perversidade generalizada quando numa sociedade se concentra o que há de pior em cada indivíduo (Cartas, 94, 54).

[33] Sêneca, enquanto cidadão pertencente à aristocracia romana, afirma ser necessário considerar que a universalidade por ele proposta transita primeiramente entre seus pares, seja no Senado seja na ação cívica em favor da manutenção do império. Neste aspecto, a busca destes setores em favor de um estado de equilíbrio social se estende dos grupos aristocráticos ao povo, uma vez que a preservação da sociedade a partir dos múltiplos setores sociais que a compõem exige desdobramentos políticos e educacionais que vão ao encontro da totalidade do gênero humano.

Sendo o homem primeiramente um sujeito de ação sobre a sua consciência, esta ação seria uma condição que lhe possibilitaria que em sua interioridade fosse detentor de liberdade e virtude.

É evidente que não se trata de uma noção de liberdade e igualdade no sentido moderno, garantido por instâncias jurídicas, mas, fundamentalmente, de valores que sejam construídos por meio de sua natureza racional, da capacidade de todos os homens de construir uma condição de existência libertadora[34], afastada das misérias exteriores que marcam a sua existência. Explica Sêneca:

> Queres saber em que consiste a liberdade? Em não temermos nem os homens nem os deuses; em não desejarmos nada que seja imoral ou excessivo; em termos maior domínio sobre nós próprios: sermos donos de nós mesmos é um bem inestimável! (Cartas, 75,18).

Diante desta preocupação em reiterar a capacidade transformadora que o homem possui em sua interioridade, esses valores ideais, por fim, contrastam com todas as contradições e conflitos estabelecidos entre os romanos, embates que os cercam de tal forma que fazem com que seus projetos em busca da perfeição da virtude estejam mais próximos de um "bem-querer" do que de um "querer um bem" ((BREHIER, 1979).

Assim, embora estas proposições de Sêneca buscassem dar ao homem condições de se desvencilhar das determinações materiais que se impunham, paradoxalmente, elas expressam a materialidade histórica e política de sua época, uma vez que sua ênfase em favor do cultivo da interioridade vai ao encontro das transformações e incertezas políticas que Roma estava vivendo em seu tempo.

Isto não desqualifica a originalidade e a perspectiva, de certo modo, transformadora do pensamento de Sêneca. O filósofo, ao estabelecer que o sujeito só é capaz de prover a sua existência em sociedade, afirma ser necessário refletir sobre os valores coletivos que possam ser aplicados à complexa tessitura social existente no seu tempo (FAVERSANI, 2001).

---

[34] Reitera-se que, pelo fato de o escravo viver para o trabalho, sem condições de se dedicar plenamente à reflexão, a jornada em busca da virtude torna-se, em grande medida, irrealizável, pois para o cultivo dos bens morais seria importante viver em liberdade (Cartas, 66,16-17).

Aos olhos de Sêneca, submeter o homem à materialidade da vida humana terminaria contribuindo para que o cidadão romano permanecesse inerte, condição que é a mais torpe escravidão. Embora o homem seja formado para agir sobre a realidade, em contrapartida, a realidade não poderia condicioná-lo, pois, nas palavras do filósofo, "[...] aquilo que pode fazer de ti um homem de bem existe dentro de ti. Para seres um homem de bem precisas de uma coisa: vontade" (CARTA 80, 4-5).

Ao conceituar o homem como a criação mais elevada da natureza, o pensador estabelece que, desde que se disponha a mudar, esse homem terá as condições necessárias para, ao menos, vislumbrar a virtude como um bem acessível: "A natureza dotou-nos de uma alma receptiva ao sublime; tal como alguns animais dotou de ferocidade, também ao homem dotou de um espírito glorioso e elevado (Cartas, 104, 22)". Antes de qualquer (des)estimulo que pudesse partir da realidade que o circunda, o que o impulsionaria verdadeiramente seria seu ânimo de espirito, pois "A virtude não se conquista por procuração" (Cartas, 94, 5). A disposição seria, então, o "prontificar-se" do sujeito à virtude, estágio pleno de sua racionalidade.

A vigilância com a prática da virtude possibilitou ao povo romano avançar para além de suas origens modestas, uma vez que essa preocupação preservou o cidadão romano das contrariedades que historicamente têm se abatido sobre a sociedade. A manutenção da virtude, com as suas características coletivistas, manteve, em grande medida, o vínculo entre os homens, afastando-os das condições de vulnerabilidade comuns aos tempos de crise.

Nesse aspecto, a *fides* – valor particularmente grato para os romanos – consubstanciava-se como a prática da virtude, uma vez que em suas bases etimológicas esse termo tem a significação de liame, ou seja, vai ao encontro da ideia da manutenção da tessitura social romana, cuja manutenção porta a noção de cidadão virtuoso.

3.3 *FIDES*: A UNIDADE DO POVO ROMANO EM FAVOR DA CONSERVAÇÃO SOCIAL

Para os romanos, a *fides* era um elemento fundamental entre as demais virtudes constitutivas do cidadão. Era um valor pelo qual as práticas sociais, políticas e econômicas – seja no âmbito público seja no privado - seriam revestidas de um sentimento de confiança recíproca (ROCHA PEREIRA, 1984). A sua prática corresponde a um valor cultural que se sobrepõe ao homem e seus negócios em determinada época, constituindo-se como aporte à romanidade construído ao longo dos tempos – portanto é um valor ancestral primordial para a coletividade (NASTA, 2001).

A *fides* estabelecia-se como uma prática harmonizadora da conduta, o que garantia que se difundisse um sentimento de confiança entre o povo, resguardando a sociedade de mudanças sociais e políticas desagregadoras: "era na *fides* romana que estava uma parte da explicação da espantosa capacidade de congregar os povos que estavam sob sua égide" (ROCHA PEREIRA, 1984, p. 325). Estando portanto "no centro da ordem política, social e jurídica de Roma" (ROCHA PEREIRA, 1984, p. 322), ela possuía, além de suas dimensões sociais e culturais que tomavam corpo nas trocas cotidianas, uma dimensão pactual. Pela *fides*, a necessidade de respeitar uma decisão elaborada consensualmente era determinante de tal maneira que se podem encontrar nela dimensões contratuais mesmo quando a sua prática se dá por um acordo implícito:

> É a garantia da boa-fé e da benevolência mútua em toda a vida social. Usa oficialmente o título do *Fides* Populi Romani (a Boa-Fé do Povo Romano) e, tal como o deus vizinho, Terminus, garante a conservação das demarcações (fronteiras da cidade, limites dos campos e tudo o que se deve manter para que seja salvaguardada a ordem das coisas), *Fides* assegura as relações dos seres, tanto nos contratos como nos tratados, e mais profundamente ainda no contrato implícito, definido pelos diferentes costumes, que liga os cidadãos entre si (GRIMAL, 1988, p.70-71).

É por meio da lapidação do compromisso assumido pelo homem que a *fides* toma dimensões bastante complexas, uma vez que ela advém de práticas sociais desenvolvidas por sujeitos pertencentes a distintos segmentos culturais e sociais. Disso pode-se inferir que a confiança seria a base sobre a qual a sociedade romana se desenvolveu ao longo dos tempos: "desde a Roma Arcaica *fides* é de fato a qualidade de ser confiável, resultado da coerência entre o

comportamento e a palavra empenhada" (FIORI, 2008, p. 469). É um valor que ganha nuanças em distintos espaços da sociedade romana, transitando, por exemplo, no âmbito jurídico romano, em circunstâncias que estivessem em favor da manutenção dos interesses das partes envolvidas em um litígio.

Juridicamente, diante de um acordo rompido, o diálogo era retomado a partir de uma proposta formativa, uma vez que os laços de confiança seriam reestabelecidos com base na reflexão sobre os valores culturais romanos, não se reduzindo à aplicação truncada da lei (BUJÁN, 2010).

Os pactos estabelecidos entre advogados, senadores ou mesmo com os inimigos, embora muitas vezes se baseassem em uma noção de confiança comum legada pela tradição, estavam revestidos das particularidades socioculturais que caracterizam cada grupo e cada sujeito envolvidos (NENADIC, 2001). A *fides* se constitui de gradações bastante amplas, por isso exige que a ideia de confiança resulte da negociação das condicionantes postas no interior desses diferentes setores sociais, em distintas épocas históricas.

> À medida que a relação jurídica e – em um sentido socioeconômico mais amplo – a Roma arcaica foram limitados à esfera restrita da comunidade romana, era possível conhecer a *fides* de cada sujeito [...]. Mas quando Roma se abre ao mundo e as trocas comerciais internacionais, os acordos que envolviam as partes em questão não envolviam habitantes locais pertencentes a mesma comunidade. Esta prática comercial romana mais evoluída situou os acordos estabelecidos a partir de parâmetros de confiança mais objetivos (FIORI, 2008, p. 474)

A busca pela manutenção dos compromissos estabelecidos levaria Cicero a sentenciar: "[...] a fidelidade a um juramento deve frequentemente ser observada em negociações com o inimigo. Um juramento prestado com a clara consciência de que é necessário deve ser mantido" (De officiis, 29, 107). Em Cícero se observa que a noção de crédito do cidadão romano, mesmo em relação a inimigos, confere à *fides* um reconhecimento universalizado, mas, ao mesmo tempo, verticalizado. Sua prática estava, nos tempos de Cícero, em favor da preservação da República como um espaço de manutenção da elevada condição de superioridade moral romana.

Não obstante, se em Cícero os valores basilares da *fides* estabeleciam-se com base em uma relação "simbiótica" com o Estado Republicano, o projeto de

Sêneca no tocante à manutenção da confiança e do compromisso que revestem a vivência da *fides* não se estabelece de forma predominante a partir de questões políticas. A expectativa de Sêneca em relação à *fides* baseava-se particularmente na construção de uma estabilidade que transitaria do interior para a exterioridade.

A confluência de compromissos firmados entre os homens delimitaria as ações humanas a uma condição de virtuosidade que difundiria entre os romanos um sentimento de estabilidade, afastando a possibilidade de a irracionalidade orientar o cidadão romano para a desordem e a desagregação social.

Diante dos enfrentamentos políticos da época de Sêneca, seria necessário refletir sobre novas possibilidades de (re)construir as relações de compromisso e confiança. Em Sêneca esta reflexão tomava, portanto, dimensões mais amplas, que transitavam do compromisso consigo mesmo, com a sociedade e com o Estado. Afirma Sêneca:

> Em contrapartida, quem fizer da filosofia uma terapêutica tornar-se-á forte de espírito, cheio de autoconfiança, atingira uma altura inigualável e tanto maior quanto mais dela nos aproximamos [...] Tais questões, embora já não digam respeito á formação do caráter, elevam o espírito, alçam-no á grandeza das próprias questões que investiga; os problemas de que há pouco discutia, pelo contrário, rebaixam-no, deprimem-no e, ao invés do que julgais, não o exercitam, ante o debilitam (*Cartas*, 111,2; 117, 19).

Nos escritos de Sêneca o conceito de *fides* é encontrado com relativa frequência, embora conceitos como o de clemência sejam mais recorrentes, alinhando-se “entre as grandes virtudes romanas ancestrais como *pietas*, *fides* [...]” (BRAREN, 1985, p. 17). De maneira mais objetiva, o conceito de *fides* delineado pelo pensador se apresenta particularmente alinhado à noção de fidelidade, desdobrando-se ainda em uma noção de confiança e credibilidade na palavra empenhada, o que difundiria entre os cidadãos um senso de lealdade.

A *humanitas,* como síntese da totalidade dos valores formativos romanos, sustentava-se no equilíbrio harmonioso entre as virtudes e a prática social, constituindo-se a *fides* como mediadora desse processo.

Para Sêneca, esta articulação dos valores, quando deixada em segundo plano, pode desencadear profundas rupturas nas relações humanas. Tal concepção pode ser observada nas tragédias de Sêneca, principalmente em Medeia. Na primeira parte da peça escrita por Sêneca, a personagem Medéia invoca fervorosamente os deuses em favor de sua vingança contra Jasão, aquele que rompera os laços de fidelidade ao abandoná-la para casar-se com Creúsa, filha de Creonte. Afirma Sêneca:

> A culpa é toda de Creonte, que, incontrolável na sua autoridade, dissolveu um casamento, afastou uma mãe dos filhos queridos e desfez uma fidelidade selada com estreitos laços. Vamos atingi-lo só a ele, pague o castigo que merece. Encherei a sua morada de espessa cinza. (Medéia, vv 140-145)

A união de Jasão e Medéia foi selada com base em trocas situadas além da noção de fidelidade implícita na questão matrimonial. É importante recordar que, na peça, Jasão empenhou sua palavra em favor de um casamento próspero e revestido de confiança e fidelidade, desde que Medeia, com seus poderes mágicos, ajudasse-o a cumprir todas as provas estipuladas por Aietes[35].

Jasão personifica a infidelidade no âmbito do casamento e da família; ao abandoná-los em favor de seu novo casamento, promoveu uma ruptura com as tradições que revestiam a fidelidade de noções de proteção e boa-fé (CARDOSO, 2005). Rompidas a confiança e a harmonia proporcionadas pelo respeito mútuo à palavra empenhada, estabelecia-se um cenário de instabilidade propício à vivência do ódio e da irracionalidade, um processo a tal ponto desagregador que por fim provocava a ruptura com o sentimento de *humanitas* historicamente produzido pelos romanos.

É possível compreender que Sêneca busca nesta referência acentuar o conteúdo trágico que resulta da quebra de confiança, o que, ao promover a destemperança, leva a desdobramentos imprevisíveis, fazendo da sociedade um espaço tomado pelo sentimento de ódio. Nesta conjuntura, Medeia é a personificação desse sentimento desagregador.

---

[35] Aietes, pai de Medeia, possuía o velocino de ouro, que era de interesse de Jasão e dos argonautas. Para tê-lo, deveria cumprir provas, as quais só foram realizadas com sucesso devido ao auxilio de Medeia, que, apaixonada por Jasão, não poupou esforços para auxiliá-lo com sua magia.

Nesse universo, em que a *fides* deixa de ser a orientadora das ações humanas e passa a servir a interesses superficiais – por exemplo, a busca de Jasão por benefícios em seu novo casamento – Medeia não vê outro caminho para os homens senão a destruição. Rompida a confiança que Medeia poderia estabelecer com os homens, resta-lhe recorrer aos deuses, seres mais próximos à sua condição, para arquitetar a sua vingança:

> Agora, agora, vinde, deusas vingadoras do crime, com os cabelos soltos eriçados de serpentes; segurando em vossas mãos ensanguentadas negros fachos, vinde, medonhas, tal qual estivestes outrora no meu tálamo. Dai morte à nova esposa, dai morte ao sogro e a toda a progénie real. (Medéia, v 15)

Ao se analisar a condição de Medéia a partir dos valores estoicos que orientavam a escrita de Sêneca, nota-se que a personagem se vê em uma condição duplamente desagregadora: a de ruptura com os valores da *fides, que* significou a perda de referência com as tradições, e a de um estado de desorientação, que a fez agir sob o impulso da irracionalidade e das paixões. Humilhada e rejeitada, Medeia não soube lidar com tal condição com a necessária moderação, o que significaria agir com abnegação e resignação diante daquelas circunstâncias.

Estas são questões que delimitam as nuanças do conceito de Sêneca sobre a *fides*, que vai desde a busca pela manutenção da tradição até a negociações com os valores estoicos. A *fides* iria ao encontro de todos os acordos que exigissem honra e credibilidade, o que significa o respeito à palavra empenhada tanto no casamento quanto em contratos que envolvam bens materiais, ou mesmo a obrigação dos soldados com Roma e os seus inimigos (NENADIC, 2001). Em qualquer destas instâncias a violação de um pacto significaria a renúncia à *fides*, o que evidencia, por final, a busca de Sêneca por verdades totalizantes que fossem materializadas na forma de uma sociedade harmônica.

Reconstruir um estado de harmonia passa primeiramente pela retomada dos laços de confiança estabelecidos entre os homens. Jasão, ao clamar pela vida do filho que está prestes a ser morto pela própria mãe em estado de fúria, tenta demover Medeia de seu intento evocando a fidelidade. Ao recuperar tal

valor em seus diálogos, Jasão reconhece que não se poderia reconstruir os princípios de “boa-fé” entre eles senão com o retomar de acordos que já foram respeitados, ainda que no passado. Explica Sêneca por meio do personagem Jasão:

> Jasão – Por todas as divindades, pelas vezes em que tivemos de fugir juntos, pelo leito que a minha fidelidade não violou, poupa agora este nosso filho. Se algum crime existe, ele é meu: entrego-me à morte; sacrifica a minha cabeça, que é culpada. (Medeia, v 185)

Nota-se assim que em Sêneca a confiança se estabelece como contemplação da verdade, que se desdobra na sua celebração. É esta vivência objetiva das contribuições da *fides* para a vida em sociedade que, por fim, renovaria o ânimo do cidadão romano:

> Duas coisas há que sobretudo contribuem para nos dar força de ânimo: a fé na verdade, a confiança em nós mesmos. Ora, a dedicação consegue incutir uma e outra. Começamos por crer na verdade e, quando cremos nela, o nosso espírito ganha ânimo e revelação e enche-se de alto confiança (Cartas, 93, 47).

Quanto ao homem que vivenciava esse estado ideal, suas ações, pelo exemplo, o sustentariam para além do seu tempo. Desta forma, a evocação das tradições em que Sêneca se empenha não consistia simplesmente na busca pelo passado do povo romano, na tentativa de apresentar as suas origens, mas tinha como proposito mostrar ao mundo “tanto romano como estrangeiro, a maneira que os romanos agiram no passado, encorajando a crença de que essa era forma como o romano deveria continuar agindo” (PERLEY, 2012, p. 36).

A apresentação do passado, quando feita com base nos laços de fidelidade que uniam os homens, tinha por objetivo construir uma memória comum (CASTANHO, 2009). O que é particularmente fecundo para Sêneca quando expressa a credibilidade da palavra empenhada pelo povo romano: “o apreço que se dá ao homem de génio cresce sempre, e não apenas eles recebem homenagem, mas tudo o quanto que está ligado à sua memória” (Cartas, 21, 6)

No cumprimento desse propósito a filosofia estoica possibilitaria a consciência necessária sobre a condição humana - cercada de vícios capazes de

embotar os sentidos do cidadão romano - orientando o homem virtuoso sobre o estado de irracionalidade a partir do qual determinado acordo poderia estar sendo selado.

Como homem contemplativo e observador, deveria o cidadão romano ser vigilante quanto à possiblidade de um acordo ter sido celebrado com base em intensões que não se coadunassem com a *fides*.

A partir dessa vivência, é particularmente revelador Sêneca orientar Lucílio sobre a perspicácia que o cidadão deve ter quando se encontra diante de um homem corrompido pelos vícios, mesmo quando este clama por ajuda. Nessas circunstâncias, mais do que pela vontade, seria necessário que esta disposição a abandonar os vícios fosse sustentada por garantias que conferissem credibilidade à sua palavra.

Dispor-se à mudança não é uma proposta que tome forma apenas em intenções superficiais, pois estas, mesmo quando aparentemente francas, não se sustentam quando lhes falta genuíno ânimo – um vigor da alma que proporcione ao homem condições de manter-se leal: "[...] desaparece a gratidão e o dever de retribuir um favor quando receamos o esforço a dispender, ou julgamos que há algo superior ao dever de lealdade, em suma, quando não tendemos para o bem supremo" (Cartas, 72, 13)

Tal condição só é possível diagnosticar por meio da observação paciente, característica de uma alma estoica:

> Este homem que e recomendas na tua carta não tem a mínima energia de tanto ter se abandonado aos vícios [...] não consegue aceitar como guia a razão nem fazê-la frutificar em si. "Mas ele está cheio de vontade!" Não te convenças disso. Não digo que esteja a mentir. Pode estar sinceramente convencido do seu desejo. Anda irritado agora com a sua libertinagem, mas não tardará muito a se reconciliar-se com ela. "No entanto, ele afirma que a vida que leva o desgosto ". Não digo ao contrário! Quem não se desgosta? Os homens amam e odeiam ao mesmo tempo os seus vícios. Por isso só me pronunciarei em definitivo sobre o teu amigo quando ele me der garantias de que criou horror a libertinagem. Por enquanto há entre eles apenas um arrufo! (Cartas, 112, 4)

A *fides* com um valor perfeito, conquistado com esforço, harmoniza-se com a racionalidade que rege o cosmos, em um processo de integração que, por fim,

constituir-se-ia como uma unidade perfeita: “força e capacidade são constituídas numa unidade, e surgirá aquela noção confiável que não incorre em divisão e não é indecisa às suas opiniões ou percepções” (ERLER, 2003, p. 138).

É preciso considerar que a confiança revestiria o cidadão romano de autonomia. A ideia de “ter confiança em sim mesmo” sugere que confiar é um processo que transita da interioridade para a exterioridade – uma concepção própria dos valores filosóficos senequianos. Assim, a *fides* é a expressão de uma virtude interiorizada pela alma, o que, por fim, se concretiza sob a forma de um exercício firme sobre a realidade externa, quando se é exigido. Com a *fides* o homem estaria habilitado para o exercício de governar-se por si mesmo, sem que isto o levasse a cometer ações contrárias à harmonia social, à revelia da natureza. A *fides* seria a personificação de um estado de segurança e temperança que se converteria em uma força ativa, racional, que conservaria a ordem natural a tudo que existisse.

> Por conseguinte uma vez que cada coisa quando leva a perfeição a sua qualidade especifica se torna admirável e atinge a sua finalidade natural, e uma vez que a qualidade especifica do homem é a razão, o homem torna-se admirável e atinge a sua finalidade natural quando leva a razão à perfeição máxima. (Cartas 76, 10-11).

Ao conceber seus pares como confiáveis e dignos de credibilidade, o homem precisa considerar que a lealdade é o ponto culminante desta relação de respeito mútuo e de compromisso com a manutenção da sociedade. A esta prática Sêneca dedicava especial atenção, uma vez que suas vivências ao longo da vida o obrigariam a comprovar a sua lealdade, particularmente com relação a Nero. Como preceptor de Nero – e posteriormente, como seu conselheiro – Sêneca pautou sua relação com o discípulo/imperador por valores como respeito e confiança, os quais caracterizavam sua preocupação com a *fides*. É o que evidencia em sua obra *Tratado Sobre a Clemência:*

> O povo romano enfrentava um grande risco, quando lhe parecia incerto para onde se voltaria sua nobre índole. Agora, os votos públicos, estão em segurança, pois não existe perigo de que, subitamente, te esqueças de tua natureza. Decerto, bonança excessiva faz os homens vorazes, e as cobiças jamais são tão moderadas que terminem com aquilo que aconteceu. Caminha-se

> de grandes cobiças para maiores e os que foram ao encalço de coisas inesperadas se agarram às mais falsas esperanças. Todavia hoje, a todos os teus cidadãos obriga-se a confessar que são felizes e que já nada mais se pode acrescentar às suas venturas, exceto que sejam permanentes (Tratado sobre a clemência,I, 1,7).

Nas palavras de Sêneca, selar um compromisso que se desdobre em confiança exige primeiramente transparência quanto às expectavas e valores que orientarão tal pacto. Observa-se que Sêneca, ao dirigir-se a Nero, é bastante objetivo quanto aos princípios balizadores da relação de lealdade que estava se estabelecendo entre as partes. Com a devida parcimônia, característica de quem constrói uma relação de lealdade regulada por relações de poder verticalizado, hierárquico, Sêneca orientava Nero para os valores que cimentavam a sua confiança.

Esse dever por vezes o deixou em situações delicadas. Exemplo disto é o seu alinhamento a Nero quando ajudou o imperador a explicar o motivo da morte de sua mãe, Agripina. Embora aquele momento fosse de tensão política, é razoável considerar que, além da pressão que deve ter sofrido, o seu posicionamento está também alinhando à ideia de lealdade, que na época ainda poderia orientar as ações de Sêneca em relação ao imperador.

Em vista dos distintos males que poderiam ser infringidos aos homens para que rompessem com tal pacto, a resistência a essas provações deveria ser sustentada pela sabedoria característica de um cidadão comprometido com a manutenção de seus bens morais:

> A coragem consiste em desprezar as causas do terror; tudo o que inspira medo e subjuga a nossa liberdade, tudo ela despreza, desafia, derruba. Acaso as artes liberais nos ajudam a conseguir isso? A lealdade é o mais sagrado bem do coração humano, nenhuma indisposição a pode a obrigar a trair, nenhuma esperança por lucro a corrompe; *"Queima, tortura, mata! Diz ela – Não trairei; quanto mais a dor me tentar arrancar os segredos, mais fundo eu os esconderei!"* (Cartas, 88, 29)

Observa-se que a lealdade, para Sêneca, não se constrói em uma relação de barganha e de interesse – prática que na realidade se materializaria como um vício. A verdadeira lealdade era um processo que se desenvolvia na interioridade,

por meio da edificação de valores modelares que, por fim, não se nutririam daquele a quem se é leal, ao contrário, ajudá-los-iam a sustentá-los.

Ser leal seria um exercício cujo reconhecimento se constrói primeiramente em relação a si mesmo e que se situa acima de qualquer desejo por reconhecimento daquele a quem se foi leal. Desse modo, amigos leais, esposos leais ou mesmo o governante leal, pautam a sua existência pela transparência e pelo diálogo, sem perder de vista que a lealdade é primeiramente uma relação que exige equilíbrio e ponderação.

Nesse quadro a lealdade é um valor que demonstra a imagem do cidadão em toda a sua integridade, conciliando o indivíduo com a coletividade social; é um gesto delimitador da moral do cidadão e, do mesmo modo, um valor basilar da *humanitas* (PERLEY, 2012).

A lealdade se constituía como um padrão moral que marcava a especificidade de ser romano e garantia ao cidadão a certeza de que essa virtude não o deixaria afasta-se das práticas sociais dos seus ancestrais.

Assim, embora possa resguardar certas diferenciações de sentido de acordo com a realidade em que seja aplicada, a *fides* está posta em favor da convergência dos interesses humanos (BUJÁN, 2010). Ela é concebida como um sentimento de lealdade e confiança que terá como espaço primordial para as primeiras aproximações a vivência familiar. Nesse espaço as relações de respeito deveriam ser construídas com base no acolhimento dos mais velhos, constituindo-se como um primeiro estágio para que as obrigações sociais transitassem das socializações familiares para as vivências mais amplas.

Destarte, a *pietas,* como um valor em favor da honra dos ancestrais, auxiliará no cultivo das responsabilidades por aqueles cuja convivência foi prescrita pela natureza. A comunidade familiar do cidadão, regida pela *pietas,* deveria ser um espaço de diálogo com o passado e de apropriação da lealdade.

3.4 *PIETAS*: AS OBRIGAÇÕES FAMILIARES COMO SINTESE DOS VALORES CULTURAIS ROMANOS

Entende-se a *pietas* como um valor que se consubstanciava na *fides* e na *virtus*, embora ambas transitem por práticas sociais e culturais que delimitam as

suas diferenciações. A *fides* seria um valor cuja vivência se voltaria para a regulação de responsabilidades sociais mais amplas, a partir de uma perspectiva de fidelidade e respeito universalista, enquanto a *pietas* se desenvolveria a partir de laços mais estreitos, em que a ligação não se estabeleceria primeiramente pelo convívio social, mas pelo próprio sangue. A *pietas*

> (...) liga entre si os membros da comunidade familiar, unidos sob a égide da *patria potestas,* e projetada no pretérito pelo culto dos antepassados. Está, pois, firmada nos sentimentos religiosos dos romanos, que se sentiam protegidos pelos deuses Manes, Lares e Penates, e que pensavam que o dono da casa tinha o seu *genius* tutelar e a esposa era protegida por Juno (ROCHA PEREIRA, 1984, p. 328)

Para que as plantações florescessem e as colheitas fossem proveitosas eram necessários a benevolência dos deuses e o auxilio da família – algo que seria constantemente repetido ao longo dos tempos, pelos romanos. O culto doméstico, uma vivência periódica, ritualística e intima no mundo romano, consistia de práticas culturais e religiosas marcadas pela honra e pela veneração aos deuses e aos ancestrais. Esta vivência advinha de que o homem romano reconhecia as suas obrigações para com aqueles com os quais mantinha um vínculo natural, sendo os familiares as pessoas que ele julgava ser necessário honrar e defender a todo custo.

A centralidade das atribuições ritualísticas dentre os romanos, que concebe os antepassados como ordenadores da vida humana, evidencia, assim, que a família se situava no espaço do sagrado. Cumprir o dever para com os seus, por fim, torna-se extensão de suas obrigações para com os deuses, pois, nesse processo, a sacralidade que regia o homem romano situava os familiares em uma condição divinizada (MORETTI, 1983).

Em outros termos, a ordenação do sagrado sobre o mundo, com suas contribuições para a existência do homem em toda a sua complexidade social e cultural, estava, desta maneira, profundamente arraigada no seio da família romana. Isso concorria para que a dedicação aos mais velhos se fundamentasse em uma dupla obrigação: assisti-los em vida e louvá-los após a morte.

A *pietas* como um valor harmonizador da vida dos homens, era, portanto "uma espécie de justiça do imaterial que mantém as coisas espirituais no seu lugar, ou que as remete para o seu lugar sempre que um acidente revela alguma perturbação" (GRIMAL, 1988, p.70).

Tais vivências expressam a busca do homem romano pela manutenção da sociedade, não podendo perder de vista a sua responsabilidade para com a pátria. Isso fazia que a *pietas* transitasse ao longo dos tempos de um compromisso familiar à responsabilidade cívica para com o Estado. Com base no vínculo consanguíneo construir-se-iam laços de confiança e afeto que por fim "a *pietas* alargava-se à divindade, e acaba por compreender também as suas relações com o Estado" (ROCHA PEREIRA, 1984, p. 328).

Diante da centralidade que a *pietas* ocupava na vida social e política do homem romano, esta importância também se estenderia ao campo cultural, com particular acento na produção literária latina. Exemplo disso é a obra Eneida, de Vírgilio, que personificava em seus escritos o ideal de *pietas*. Nesses escritos Eneias é apresentado como detentor de valores imaculados e como um homem fiel ao seu passado, resguardava a obrigação para com os homens que representavam esse tempo pretérito. Ao sair de Tróia em chamas para fundar uma nova cidade Eneias:

> Transporta aos ombros o pai (o passado) e no momento em que caminha para o futuro é um fardo que leva (o escudo); o presente, uma obrigação. A sua voz ergue-se para contar (cantar) o passado, nunca para falar da sua missão (SOARES, 1983, p. 175).

Eneias era detentor de raízes sólidas, embora as circunstâncias em que se encontrava fossem insólitas. As adversidades que enfrentou mostram as suas raízes, às quais ele não apenas foi fiel, mas das quais também se nutre como um legado historicamente constituído por seus familiares (MORETTI, 1983).

Em Sêneca também estão presentes particulares preocupações com os deveres advindos da *pietas,* contudo, devida a ascensão do Império o conceito tomou novos contornos em seus escritos. Exemplo disso são as lições do pensador sobre a importância em venerar os deuses. Mesmo ao situá-los

como determinantes na vida dos homens, Sêneca busca primeiramente fomentar um diálogo interior:

> Tu admites que necessariamente o homem bom deve manifestar o máximo respeito em relação aos deuses. Logo ele aceitara com equanimidade tudo o quanto lhe suceda, ciente como está de tudo que lhe sucedeu em conformidade com a lei divina donde tudo procede. Sendo assim, para esse homem seu único bem é o bem moral (Cartas, 76, 23).

Em “Cartas a Lucílio“ Sêneca faz esta única referância aos deuses, e esta indicação tem um caráter exemplificador do que importa ao homem: os bens interiores. Nesse sentido, a veneração aos deuses e a suas ações sobres os homens são abordadas para propor uma reflexão a Lucílio sobre o que cabe ao sujeito decidir e aquilo em que cabe a interveção dos deuses.

Se a relação com os deuses aparece de maneira secundária nas obras de Sêneca, a *pietas,* como expressão do dever filial, toma maiores contornos. Isto pode ser verificado em seu livro *Tratado sobre a Clemência,* escritos que está revestido de uma das compreensões específicas de *pietas*: o compromisso familiar. A sua preocupação em retomar o conceito junto a Nero tem como finalidade apresentar ao imperador uma vivência exemplificadora. Nesse âmbito a *pietas* toma uma dimensão formativa quando Sêneca propõe a Nero seguir o exemplo de um bom pai:

> Logo qual é mesmo seu dever? O mesmo dos bons pais, que costumam censurar os filhos algumas vezes carinhosamente, outras vezes com ameaças [...] Acaso algum pai, são de espirito, deserda o filho a primeira ofensa? (Tratado sobre a clemência III, XIV, 1)

A figura paterna exerceria uma função singular. A relação entre pais e filhos, regulada pelos princípios de moderação e prudência, é apresentada como exemplo das trocas de afeição que caracterizavam a *pietas*. Tendo poder de vida e de morte sobre seus filhos, o bom pai, aquele orietado pela dedicação filial, avalia sempre com ponderação a possibilidade de aplicar um castigo.

O fato de as ações paternas referentes à educação dos filhos não estarem submetidas diretamente a regulações estabelecidas pelo Estado Romano não

significaria uma liberdade moral para fazer desta autonomia um meio para a prática da violência contra seus dependentes (MORETTI, 1983). Mesmo estando desobrigado de prestar contas de seus atos na educação dos filhos, o pai não fazia disto um caminho para o abandono ou a violência gratuita. Sua condição de *pater familias* estava não só resguardada de uma autoridade legítima, como também orientada pela prudência legada pela *pietas.*

O título de *Pater Patriae* (Pai da Pátria) concedido a Nero em 55 d.C conferia profundidade a analogia sobre os bons pais, feita por Sêneca. Inspirado na prudência modelar proporcinada pela *pietas*, Nero seria o cidadão mais indicado para ser investido desse equilíbrio paterno – sempre desprendido de sentimentos vingativos e ao mesmo tempo com ações com fins educativos. Evocar esse sentimento familiar foi uma forma encontrada por Sêneca para que Nero fosse movido à reflexão sobre o poder do qual estava investido.

A interloculção com a prática da *pietas* é um exercicio sempre presente nos escritos de Sêneca. A filosofia prática de Sêneca, ao situar a *pietas* como um valor exemplificador, garantiria ao homem os modelos necessários para a ação. A filosofia, nesse sentido, constitui-se como um espaço privilegiado para o diálogo entre a prática social mais fundamental e íntima do homem romano, a *pietas,* e a reflexão:

> Que haveria na filosofia capaz de merecer nossa admiração? A única tarefa é descobrir a verdade acerca das coisas divinas e humanas; nunca estão a margem da religião, a piedade [aplicada aqui no sentido de obrigação filial], a justiça e todo restante do cortejo de virtudes interligadas e coerentes entre si. A filosofia ensina-nos a respeitar o divino e amar o humano. (Cartas, 90, 3)

Estas particularidades evidenciam os subsídios da filosofia estoica que fundamentam a compreensão de Sêneca sobre a *pietas*. Distanciando-se de questões teoréticas, o pensador estabelece que, por meios de suas vivências familiares, o cidadão romano poderia ser levado à plena vivênca da virtude. Portanto, com base em toda a riqueza moral advinda do convivio com os seus semelhantes, os homens seriam testados sobre seus deveres para com a sua tradição.

O homem que orientasse a sua vida pela *pietas* preservaria não só seus familiares[36], mas também quando possível, o cumprimento desses deveres se estenderiam aos amigos ‘‘quando possa fazer sem detrimento de seus deveres de lealdade para com familiares“ (Cartas, 81, 16) Tal desprendimento se situa acima das possibilidades materiais, uma vez que a virtude não se sustenta em riquezas exteriores, mas em riquezas interiores:

> Queres tu saber por que a virtude não carece de coisa alguma? Por que se satisfaz com o que tem a mão, sem ambicionar o que está fora do alcance: tudo o que lhe é bastante lhe parece suficientemente grande. Imagine agora que não penses assim e verás como o sentimento de solidariedade para com os familiares e amigos logo começa a vacilar, uma vez que quem deseja a praticá-la tem de sujeitar-se a muitas situações daquelas que o vulgo considera males e arriscar muitos dos que temos como bens(Cartas, 73, 12)

Assim, assistir a família significa reconhecer a sua importância para o desenvolvimento do cidadão e da sociedade. Esta virtude modelar que conecta o homem ao universo proporcionaria a harmonia entre o cidadão e o cosmos – processo que os estoicos nomeavam como uma “simpatia universal” (BRUN, 1986, p. 50). Nesse âmbito, as relações parentais não pertenciam unicamente à esfera privada - pelo contrário, elas significavam uma conexão com o mundo que transitava das vivências cotidianas no seio da família para as práticas sociais mais amplas.

É esta totalidade proporcionada pela *pietas* que Sêneca reitera em seus textos quando se dedica à escrita de cartas consolatórias[37], particularmente no período em esteve no exílio[38]. Nesse momento, mesmo desprovido de condições materiais e distante de sua terra, o pensador volta a atenção para os valores universais que regiam a sua existência. Nesse cenário, Sêneca concebe aqueles com os quais tem uma ligação filial como motivadores da sua força interior.

---

[36] Neste processo, Sêneca estabelece um diálogo entre virtude (*virtus*), fidelidade (*fides*) e respeito as obrigações familiares (*pietas*), o que reitera o papel da *pietas* como um valor que, por fim, age como mediadora entre *fides* e *virtus*.

[37] A filosofia, em sua essência, possui a responsabilidade de reconfortar, que é um espaço em que a Consolação encontrou terreno fértil para desenvolver-se. Homens ilustres, príncipes, cidadãos pertencentes às famílias mais preeminentes de Roma buscavam o auxílio de homens sábios, os quais em momentos de provações se tornavam orientadores de suas emoções.

[38] Quando cumpria o seu desterro, em 41, devido as acusações feitas por Cláudio, Sêneca preocupa-se, primeiramente com a mãe, Hélvia, que se comovia com as privações que sofria.

A abrupta ruptura com a família (sua mãe viajara dias antes de seu exilio sem que tal circunstância fosse algo aparentemente eminente) comove Sêneca. Ao escrever à sua mãe, Sêneca procura não só acalmá-la[39], mas reiterar que, para um estoico, tais privações não seriam determinantes - pelo contrário, reforçariam a sua perseverança na *pietas* – pois a distância o fazia refletir sobre a importância de seus familiares em sua vida:

> Deves antes dizer: "Esta humilde choupana hospeda virtudes?" E então é mais linda que todos os templos, pois que nela estão a justiça, a moderação, a sabedoria, a piedade, a regra para justamente cumprir todos os deveres, a ciência das coisas divinas e humanas. Lugar nenhum é angusto, se pode conter tantas e tão grandes virtudes, nenhum exílio é tão grave, se nele podemos ir com aquelas virtudes (Hélvia, IX)

Ao conceber a sua situação como uma condição da qual poderia tirar proveito, Sêneca argumenta que o homem é sempre desejoso de mudanças e que o novo o renova como as estrelas, "[...] sempre girando na órbita que a atrai" (Hévia VI, 7). Esta comparação é uma analogia utilizada por Sêneca para que sua màe compreendesse que a história dos homens sempre foi contruída por meio de mudanças constantes, com percursos que, muitas vezes, levaram povos estrangeiros a procurar abrigo em regiões distantes de sua pátria (Hélvia, VII, 8-9)

Para fundamentar tal proposição, Sêneca retoma a história de vida da mãe, que também passou por adversidades ao longo de sua existência. Hélvia, que perdera a mãe ao nascer e fora criada pela madrasta, deveria compreender que a existência flui a partir de uma dinâmica que não se pode controlar, embora a *pietas* a tivesse resguardado do abandono, garantindo-lhe uma vida relativamente segura:

> Assim que nasceste, ou melhor, enquanto nascias, perdeste tua mãe, e foste por assim dizer abandonada à vida. Cresceste sob o jugo que uma madrasta, que todavia obrigaste, com um respeito e um afeto que só se pode ver numa filha, a ser-te realmente mãe; mas não há ninguém a quem uma madrasta mesmo ótima não tenha custado sempre demasiado cargo. Perdeste, enquanto esperavas a sua chegada, um amorosíssimo tio, homem bom e forte; e, pois, que a sorte temia apresentar-se muito pouco feroz, deixando-te um

[39] É necessário reconhecer que Sêneca, ausente de Roma, buscava também construir meios para continuar, em certa medida, na esfera pública romana, uma vez que a carta circularia entre os leitores da aristocracia romana; contudo nos ateremos com maior cuidado a questões filosóficas e culturais presentes na carta.

> intervalo de repouso, tiveste que sepultar no mesmo mês o marido bem-amado, que te tornara mãe de três filhos (Hélvia, II, 4).

A confiança e lealdade para com aqueles com quem se tinham laços de sangue, em momentos de intempéries familiares, era uma forma de "resistência estoica". O cidadão demonstraria que a constância nas suas ações seria mantida em qualquer circunstância. Sêneca oferece como exemplo a postura firme de Cornélia, mãe dos Gracos, que perdera muitos de seus filhos. Mesmo diante da perda, Cornélia não deixara que tal circunstância comprometesse a sua obrigação para com aqueles que sobreviveram, pois render-se ao sofrimento significaria entregá-los ao abandono:

> Contudo, às pessoas que ao redor dela choravam e imprecavam contra seu destino impôs não acusar a sorte, que lhe dera por filhos os Gracos. De uma tal mulher é justo que nascesse aquele que na assembléia ousou dizer: "Tu ousas dizer mal de minha mãe, que gerou a mim?" Mas muito mais corajosas me parecem as palavras da mãe: porque o filho mostrou ser orgulhoso de sua estirpe, a mãe mostrou ser orgulhosa também da morte dos filhos (Hélvia, XVI, 5).

O esforço de Sêneca em demonstrar à sua mãe que, como um homem em busca de virtudes, sua situação de privação apresenta-se até de forma agradável, não deixa de evidênciar seu desejo de protegê-la de seu estado de penúria. Esse fato reitera que a sua argumentação se fundamentava na *pietas*: resguardar seus familiares. No cenário de incertezas quanto ao destino dos cidadãos que habitavam o Império, era necessário, acima de tudo, preocupar-se com a proteção daqueles que estavam vivos, pois diante da desagregação em que se vivia, poderia não sobrarem descendentes para horar seus antepassados[40].

Tal afirmativa pode ser encontrada nas cartas consolatórias a Políbio[41]. O afastamento da mãe e da vida pública nos anos que se passavam deixava Sêneca cada vez mais desconfortável. Tal postura se pode contrastar quando se observam as consolações que fez à mãe ao dizer-lhe que: "[...] alma que nos torna ricos. Sendo ela que nos segue no exílio e quando encontra o quanto basta para

[40] Em sua obra *Apocolocyntosis*, Sêneca aponta a ânsia por vingança daqueles cidadãos que tinham sido mortos por Cláudio.
[41] Como já mencionado no primeiro capítulo, Políbio era um liberto de tradição grega que conquistou influência junto a Cláudio.

sustentar o corpo, mesmo em solidão extrema, ela goza dos bens de que é rica" (Hélvia, XI, 5).

Esta convicção perderia vigor anos depois, quando, ao se dirigir a Políbio, afirma estar escrevendo "como pode, com a alma já gasta e enfraquecida por uma longa ociosidade" (Políbio, XVIII, 9). Não seria necessário proteger Políbio do conhecimento da condição de privação em que vivia - pelo contrário, pois a este desprendimento com o enlutado se somam claras intenções políticas.

Como exemplo, pode-se observar a ideia de proteção que Sêneca procura demonstrar a Políbio, na sua privilegiada condição de cidadão sob os cuidados de Cláudio: "ofereceu-te ternura como a um irmão, veneração como a um pai" (Políbio, V)

Observa-se que os escritos de Sêneca estão sempre revestidos de uma conotação política - o que, se não deve ser ignorado, tão pouco deve ser concebido unicamente como uma prática dissimulada que desqualifique a argumentação presentes em tais escritos, uma vez que as consolações que produziu evidenciam as nuanças filosóficas de sua compreensão sobre a *pietas*.

Tais circunstâncias constituíram o momento oportuno para que a filosofia estoica levasse ao cidadão romano à racionalidade e à ponderação; seria esse o percurso ideal para que a *pietas* fosse mantida diante de qualquer intempérie. A morte, nesse âmbito, não pode embotar os sentidos do cidadão virtuoso:

> Quanto a teu irmão, de fato, cuja ternura foi tão assegurada, deve-se ter por certo que nada pode ser mais duro a ele do que se esta sua morte te é dura, se de algum modo te tortura, se perturba e exaure com um choro infindável os teus olhos, os mais indignos desse mal. Nada, contudo, apartará teu afeto de lágrimas tão inúteis quanto pensares que deves servir de exemplo para teus irmãos, suportando com coragem esta injúria da sorte. Também deves fazer agora o que os grandes líderes fazem em circunstâncias críticas, a fim de simularem contentamento propositalmente e ocultarem adversidades com uma alegria falsa, para que o ânimo dos soldados, ao notarem o abatimento do espírito de seu líder, não decaia também (Políbio, V).

A responsabilidade de Políbio sobre o irmão é indiscutível e suas ações não se fundam apenas no seu merecimento, mas também em uma obrigação de sangue. Estando tranquilo quanto ao cumprimento de suas obrigações para com

seus familiares, Políbio exteriorizava sua autoridade de forma benéfica, construtiva. Ao invés de suscitar enfrentamentos, seu exemplo irradiava um sentimento de concórdia e gratidão para com o irmão. Sua ações, fruto da sua autoridade, tornavam-se preceitos na organização das relações humanas:

> Certamente, também terias sido bom para um irmão menos bom, mas, tendo encontrado nele um motivo justo, teu afeto aplicou-se com muito maior liberdade. Ninguém sentiu seu poder numa ofensa, nunca ameaçou ninguém com o fato de ter-te como irmão. Moldara-se pelo exemplo de tua modéstia e ponderava em que medida eras a honra e o peso para os teus; ele se dispôs a esse fardo (Políbio, III).

O argumento de Sêneca em favor da formação desse cidadão estoico é explicitado em sua exortação quanto à necessidade de vigiar constantemente as ações humanas. Para o filósofo, desvincular a educação do homem romano dos valores práticos que revestiam a *pietas* seria um processo que promoveria a formação de uma sociedade heterogênea. Educar, para Sêneca, seria uma caminhada cujo fim privilegiava um senso de coletividade.

A educação, para Sêneca, cumpre o seu papel quando se dá em favor de uma prática social consciente – fruto da lapidação de sua natureza racional. Uma boa educação contribuiria para que a sociedade pudesse se desenvolver a partir de valores que se situariam além das limitações sociais e políticas encontradas. Ela afastaria sentimentos desagregadores que porventura pudessem fazer com que o cidadão romano promovesse uma ruptura com o senso de coletividade que historicamente orientou a sociedade romana.

Tendo em vista esse propósito, Sêneca concebe a educação como um diálogo constante entre intelecto e ação, devendo o homem refletir para realizar a ação e agir com base na reflexão.

4 PRÁTICAS FORMATIVAS DA *HUMANITAS* SENEQUINA

As análises empreendidas nesta seção foram desenvolvidas com base nas questões de caráter educativo do pensamento senequiano, em particular, as que assumem uma função orientadora dos cidadãos, frente aos desafios impostos àqueles que assumiam o protagonismo social e político em Roma.

Nesse aspecto, para Sêneca, a educação era um valor que não se limitava à realização pessoal, tendo-se em vista que uma formação despreocupada com mudanças práticas tornava-se um bem estéril, desdobrando-se em vaidades que conviveriam muito próximas dos vícios. Somente uma educação que preparasse o homem para viver em sociedade poderia elevar o cidadão romano à condição de homem virtuoso, sendo a vivência do ócio um exercício em favor de manter-se vigilante dos valores que o alçaram a essa perfeição moral.

Sêneca propunha que as exigências da vida cotidiana não determinassem as possibilidades formativas do cidadão e que, assim, poderia usufruir do ócio, sem, contudo, descaracterizar a sua tradição prática. Assim, a contribuição do ócio para a perfeição educativa do cidadão – a *humanitas* – passaria pela tomada de consciência de que o processo de planejamento das suas ações não o distanciava da realidade.

É, portanto, no âmbito da conceituação das fronteiras entre o agir e o refletir que Sêneca insere a discussão sobre o ócio. O pensar exigiria do cidadão romano a sua força e o seu vigor ao ponto que a reflexão, por vezes, fundir-se-ia ao que socialmente o romano considerava como agir.

Essa assertividade senequina tinha uma intencionalidade que é cumplice das suas expectativas para o momento histórico vivido. A ação sem planejamento estava afastando o cidadão romano da ponderação e do equilíbrio. Então, Sêneca esforçava-se em orientar o cidadão romano de que a sua tradição prática poderia ser vivificada com base na filosofia estoica.

Para tanto, a reflexão sobre o papel da filosofia para a educação do homem romano ganha relevo. Nesse aspecto, serão trabalhadas as contribuições da filosofia para a sistematização dos valores que regem a *humanitas*, a saber, a noção de totalidade da vida em suas dimensões interiores e exteriores.

O filosofar no pensamento senequiano é um momento dedicado ao cidadão para interagir com o sentimento de humanidade que revestiu o homem romano em diferentes épocas, um estado de entrega em que seria capaz de ter acesso ao que é ilimitado e útil em qualquer tempo: a sabedoria.

O saber filosófico em Sêneca deveria ir ao encontro dos embates existenciais, bem como, os seus desdobramentos sobre a realidade. Desse modo, as angústias humanas são tratadas como uma problemática de interesse mais amplo, não apenas circunscrito à ação terapêutica sobre um único individuo.

Assim, o sábio, como exemplo de um estado perfeito de racionalidade e conhecimento, exerceria a função de orientador da sociedade romana. Diante da centralidade do sábio nas formulações senequianas, reflexões sobre o seu protagonismo coincidem com o ponto culminante da excelência educacional: a *humanitas.*

O sábio, como expressão da perfeição humana, seria detentor das virtudes modelares que historicamente o homem romano cultivou. A dimensão da sua conquista se situaria para além do contexto social em que vivia por ser uma síntese fundamental do “ser romano”. A sua figura reiteraria os laços culturais entre os homens, renovando a confiança e a fidelidade à tradição romana em uma perspectiva que superava as demandas sociopolíticas de sua época.

4.1 A EDUCACAO PARA SÊNECA: UM PROCESSO EM FAVOR DA EXCELECIA

Para Sêneca, o processo educacional é um percurso que progride com o exercício da consciência de que a aprendizagem não se limita a um determinado período da vida do cidadão, pois os desafios existenciais moveriam o para um constante e permanente progresso (BESSELAAR, 1960).

Diante da magnitude desta responsabilidade imposta a sociedade, o cidadão, se agisse de maneira aleatória e sem conhecer os propósitos universalistas que deveriam reverberar em ações, não teria condições de compreender racionalmente as responsabilidades históricas que provém de seu agir. Explica Sêneca:

> Por isso eu censuro toda a actividade vazia de sentido. Mas quando o esforço visa a obtenção da virtude, nesse caso, quanto maior for a energia despendida, quanto menores o cansaço e as concessões ao repouso, tanto trabalho serve de estímulo às almas nobres (Cartas, 31, 4-5).

Romper com tais premissas contribuiria para que as ações do cidadão, mesmo buscando a manutenção da sociedade romana, fossem uma força desagregadora na sociedade, uma vez que, paulatinamente, suas práticas sociais se afastariam de um senso coletividade (CAENARO, 2003).

O processo educacional é, então, organizado com base em práticas culturais que expressam as tradições do "ser romano" – capazes de possibilitar ao cidadão a aquisição de saberes que o levariam à plena vivência da *humanitas*.

Uma educação que leve à verdadeira sabedoria deve caminhar articulada com o progresso social em uma universalidade que não conhece fronteiras entre o individual e o coletivo. Para Sêneca, quando ocorre uma cisão entre esses espaços, a educação envereda o homem para fins egoístas, tornando-o desprovido de motivações que o projetem para além das aparências.

Os desafios impostos ao longo dos tempos à manutenção da vida dos romanos, homens profundamente arraigados ao cultivo agrícola, contribuíram para a integração da noção do pensar à do produzir, levando a que, para o homem romano, o pensar se materializasse em ações (GALINO, 1973). Desde os primórdios de sua história, o cidadão revestiu seus valores formativos de conteúdos práticos, não se identificando com saberes abstratos e desprovidos de aplicabilidade imediata em sua realidade social:

> Gasta-se o engenho com questões supérfluas: estas teorias não tornam os homens bons, apenas os fazem eruditos. 'Saber' é algo muito mais vasto, e também mais simples: não são precisas muitas letras para nos darem um espírito bem formado; nós é que estamos habituados a desperdiçar tudo, e a filosofia não foge à

> regra. Sofremos de intemperança em tudo, até no uso das letras. **Estudamos para a escola, não para a vida!** (*Cartas*, 106, 11-12, grifo nosso).

Tais apontamentos, ao delimitarem o que seria essencial à educação, indicam que a aquisição de conhecimentos poderia tomar contornos bastante distintos. Se o cidadão se apropriasse de conhecimentos que não o levassem a uma ação transformadora da realidade vivida, esse saber resultaria apenas em acumular conteúdos estéreis que, por fim, não cumpririam uma função social: "Para que me servem – dirás – todas essas sutilezas? Se me perguntas, dir-te-ei: para nada!" (Cartas, 58, 25).

Mesmo que o homem romano acreditasse estar assoberbado de cultura e saber, seu estado seria de miserabilidade, e isto o levaria à falsa ideia de que estaria vivenciando plenamente a *humanitas*. A educação em que se empenhava, desprovida de uma profundidade cultural e filosófica, consistia apenas em instruções que, quando postas à prova no conturbado contexto social em que vivia, não seriam capazes de prover meios para intervir nesta realidade. Para Sêneca, "[...] o discípulo assimilar conteúdos múltiplos, sem ser educado por eles, configurava-se como uma tragédia" (PEREIRA MELO, 2007, p. 91).

A falsa sensação de necessidade do supérfluo enreda o homem em uma busca por uma acumulação de saberes que em nada difere da acumulação de bens materiais, e isto termina por corrompê-lo ao invés de promovê-lo à condição de sábio. Argumenta Sêneca:

> Então tu consideras censurável quem compra coisas de uso supérfluo, quem faz em cada ostentação de objetos de luxo, e não censuras quem se enreda num aparato de conhecimentos supérfluos? Querer saber mais do que o necessito é uma forma de intemperança. Que dizer desta paixão pelas artes liberais que torna as pessoas pedantes, palavrosas, inoportunas, amigas de se ouvir, incapazes de aprender o indispensável porque andaram estudando coisas inúteis? (*Cartas*, 88, 35-37).

Desprovido de condições de agir sobre si mesmo por meio do autoconhecimento proporcionado pela verdadeira educação, da mesma forma, o homem não teria instrumentos para agir sobre a exterioridade.

O que estabeleceria a diferença entre o saber ornamental e um processo educacional que de fato favorecesse o cultivo das virtudes seria o propósito deste último de contribuir para a promoção da humanidade (CODOÑER, 2008).

Diante das responsabilidades advindas do processo educacional senequiano, era necessário que o educando revisse constantemente posicionamentos e convicções que porventura fossem assumidos como valores cristalizados. Isso mostra a ordenação interior que fundamentava o seu pensamento educacional, uma vez que somente por meio da vontade de mudança o homem poderia integrar a sua alma à natureza racional, conectando-o com o que havia de mais aprimorado: *a humanitas.*

O que se observa nas orientações de Sêneca ao seu discípulo/educando Lucílio é que, em um momento da vida em que o pensador alcançara um pleno estado de maturidade intelectual – que o revestia de maior segurança para ponderar sobre as nuanças que compõem a *humanitas* – o filósofo aponta o equilíbrio que deve existir entre reflexão e ação, reconhecendo que a reflexão, quando posta em favor da transformação humana, cumpre o papel de promover no cidadão a disposição para repensar o seu agir (ULMMANN, 1996).

A prática não deve ser vista apenas como momento de submersão na realidade; pelo contrário, ela deve expressar a capacidade do homem de afastar-se da realidade, diagnosticá-la e, por fim, de intervir nesta realidade; e a ação só se legitima e se eleva à condição basilar de *humanitas* quando, diante de um desafio imposto à coletividade, o homem se propõe a um agir transformador da realidade posta: “Lucílio, é este o método que eu uso: de qualquer conhecimento, por muito afastado que seja da filosofia moral, faço sempre o possível por extrair algum elemento que ofereça utilidade” (*Cartas*, 58, 26).

Nesse âmbito a prática está intrinsicamente articulada à ideia de utilidade que, ao mesmo tempo, se afasta da concepção de exercício repetitivo e abstrato. Desse modo, o agir distanciava-se das vaidades supérfluas de cada dia. A prática é concebida como uma ação consciente e capaz de contribuir para a concretização das mudanças necessárias ao cidadão e à sociedade: “Prefiro, ó Lucílio, excelente entre os homens, que esses sujeitos minuciosos me ensinem que serviço prestar a um amigo, a um ser humano, a me ensinarem de quantas

maneiras se pode dizer “amigo” e quantos sentidos pode ter o termo “ser humano” (Cartas, 48).

Para Sêneca, uma educação que seja orientada apenas para fins especulativos, em campos disciplinares isolados, perde-se do conteúdo moral que deve orientar a busca por conhecimentos (MATOS, 2009). Com isto o filósofo evidencia que o que afasta do agir não seria a busca pelos diferentes saberes: “[...] é interessante possuir noções sobre as diversas artes. [...] mas retenhamos delas apenas o indispensável (*Cartas*, 88, 35)”. O questionamento de Sêneca refere-se a modelos educacionais que, desprovidos de uma proposta que buscasse integrar o homem à realidade, deixava-o à deriva, como se a falta de respostas fosse o próprio fim da educação (Cartas 88, 43).

Afeito que era à objetividade – característica da escola estoica – parece razoável Sêneca buscar delimitar o que o separava destas correntes formativas emergentes que, para o pensador, perdiam-se em silogismos. Ao entender tais construções argumentativas como distorções da realidade, o pensador parece não se incomodar em construir de forma caricata e distorcida um raciocínio silológico para, ironicamente, apresentar os encadeamentos argumentativos característicos de tais escolas:

> Rato é um dissílabo, e dissílabo não rói queijo; logo, o rato não rói o queijo. Oh, baboseiras infantis! É para isso que franzimos as sobrancelhas? É para isso que deixamos a barba crescer? É isso que ensinamos, soturnos e pálidos? Queres saber o que a filosofia promete ao gênero humano? Bom senso (Cartas, 48, 8)

O estado constante de dúvidas e incertezas era duramente combatido por Sêneca[42]. Para ele, as dúvidas possuíam uma função importante na construção do saber: aguçar o raciocínio em favor do entendimento; mas o pensador entende que tais escolas não tinham a dúvida como um ponto para se iniciar uma reflexão; a dúvida constituía-se, em si mesma, como um fim. Isto contraria a

[42] E possível pensar que o que mais incomodava Sêneca talvez não fosse o uso de silogismos, mas o uso deles como uma forma de distanciar-se da realidade prática. Se observarmos em suas obras, poderemos encontrar o uso deste mesmo recurso, mas com claras finalidades práticas e morais, sem grandes digressões, como se pode ver na seguinte citação: “O que é um mal causa prejuízo; o que causa prejuízo torna pior. A dor e a pobreza não tornam ninguém pior; portanto, não são males” (Cartas, 48, 1)

busca por uma verdade fundada na cultura e em tradições que colocassem o homem na condição de detentor mais elevado da *humanitas*: a verdade do sábio.

Ao diagnosticar que apropriar-se de um saber culturalmente produzido e colocá-lo em favor da sociedade não seria a intenção dessas escolas, Sêneca enfatiza: “Nem poderei dizer quais são os que mais me irritam, se aqueles que nos não permitem saber nada, se os que nem sequer nos deixam saber que nada sabemos!” (Cartas 88, 46).

A atenção com um estado de equilíbrio nas ações humanas seria um instrumento para que o cidadão pudesse estabelecer o diagnóstico de um possível afastamento de seu projeto formativo inicial: a aprendizagem da *humanitas.* Nesse sentido, pode-se observar que os excessos cometidos — seja pela indisposição para buscar a educação seja pelo encantamento por educar-se — poderiam embotar os seus sentidos, fazendo-o afastar-se de suas motivações originais.

Com isso o filósofo evidencia que não basta a vontade de educar-se para afastar o homem dos vícios, é necessário também que esta vontade, desde o principio, siga por um árduo processo[43] educacional que o instrumentalize para avaliar criticamente a forma como se projeta em busca do saber. Desta forma, a educação transformadora “só é possível a uma alma instruída, cultivada, uma alma que atingiu o mais alto nível através de uma exercitação” (Cartas 90, 46).

Baseado nessas premissas e regido por valores estoicos, Sêneca estabeleceria meticulosamente os objetivos da educação:

> Ante todas as coisas é necessário avaliar-se a si próprio, porque, em geral, nos parece podermos mais do que podemos: um escorregará pela confiança em sua eloquência, outro porque

[43] Sendo a formação humana, por vezes, exaustivo, é razoável que Sêneca, como professor/orientador de Lucílio, preocupe-se com o bem-estar necessário para que este continue dedicando-se aos estudos. Para delimitar os espaços das prioridades de Lucílio o tempo dedicado ao descanso deve ser reservado, embora Sêneca claramente evidencie que a sua distração não deveria ser um momento de recuo de seu estado de constante formação: “Importa, porém, que a distração seja profícua; ora, se reparares bem, mesmo destas especulações poderá tirar matéria útil à tua formação (*Cartas*, 58, 25).

> exigiu de seu patrimônio mais do que podia suportar, outro oprimiu seu débil corpo laborioso fardo. (Tranquilidade da Alma, VI, 2, 3

Estas assertivas levam a um questionamento: seria então Sêneca defensor de uma concepção de educação que não se proponha a ir ao encontro daqueles que se perderam em seu processo educacional? Mesmo aqueles que se voltavam à sua educação apenas para o deleite intelectual, Sêneca define que poderiam corrigir a sua rota durante a sua vida.

Os embates cotidianos que permeavam a existência humana constituíam-se, também, como condições privilegiadas para se refletir sobre as transformações necessárias àquela sociedade. Nesse aspecto, diante dos múltiplos caminhos que erroneamente o homem poderia tomar, em contrapartida, a educação não poderia ser um percurso de "mão única" (ERLER, 2003), negligenciando o acompanhamento daqueles que passavam por dificuldades; pelo contrario, ela deveria ir ao encontro da recuperação do homem independentemente das condições de vida que embotassem os seus sentidos:

> "[...] se há nos olhos alguma impureza que impeça a visão, é preciso eliminá-la, admito que alguém nesta situação não careça de preceitos para ver, mas sim de um remédio que lhe limpe os olhos e remova o obstáculo a uma visão perfeita" (Cartas 94,18).

O otimismo pedagógico de Sêneca advém do entendimento de que esta disposição em favor da mudança pode, em maior ou em menor grau, significar um primeiro estágio do reconhecimento de seus vícios. A partir de sua experiência educacional ele procede a um questionamento: o discípulo abomina os vícios de um modo genérico, pois é característico da natureza humana condenar aquilo que degenera a sociedade, ou como uma confissão de sua própria degradação? Este "primeiro estágio da consciência" que cabia ao mestre observar em seu discípulo orientava-o sobre qual plano formativo adotar para a sua educação.

O progresso alcançado por meio da educação eleva o homem a um estado de perfeição que dignifica não apenas o educando, mas também a sociedade, uma vez que a sua alma atinge um estado de natureza que é racional e universal (PADOVANI, 1977).

Esta concepção de Sêneca sobre progresso demonstra a preocupação do filósofo em sistematizar as etapas formativas a serem cumpridas, de modo que a educação concorresse para o amadurecimento da consciência do educando, conferindo-lhe maior autonomia. Dessa maneira, desde que a educação cumprisse o seu papel no processo de edificação da autonomia intelectual do educando, construir-se-ia a consciência de que a vigilância proposta por Sêneca se distancia da noção de privação de liberdade. Da mesma forma, a prudência também não seria confundida com uma concepção de desconfiança que fosse de encontro à tradição cultural romana: "que tenhas confiança em ti mesmo e creias que vás pela via reta, em nada desviado por pegadas transversais" (*Sobre o ócio,* II,2).

Sêneca esclarece:

> A virtude alça-se mal recebe estímulo e impulso. Além disso, existem no espírito disposições pouco prontas a actuar, mas que começarão a desentorpecer mal sejam evocadas; outras ainda estão, por assim dizer, dispersas, sem que uma mente pouco destra consiga combinar as respectivas forças. Importa por isso congregá-las e uni-las, para que aumente o seu poder e elevem mais o nosso ânimo (*Cartas,* 94, 29).

Sob o olhar de Sêneca, Lucílio é orientado para desenvolver firmeza na alma. Essa segurança, para ser vivenciada como uma conquista deve vir acompanhada de um sentimento de liberdade, uma vez que a busca pelo alinhamento com a natureza só se completaria quando o homem tivesse plena consciência da universalidade a que pertence; então, associar a firmeza da alma à ideia de privação demonstraria, inequivocamente, que o discípulo deveria ser acompanhando mais dedicadamente.

O homem detentor desta harmonia universal seria um cidadão de alma livre. Ele teria plenas condições de avaliar as circunstâncias históricas e sociais em que estava inserido e decidir, por exemplo, se seria mais produtivo continuar dedicando-se à vida pública ou vivenciar o ócio. Isso, a princípio, poderia ser entendido como um paradoxo de Sêneca: como o ócio poderia ser conceituado como um exercício legítimo se o filósofo defende que o cidadão deve ser atuante?

Esta questão deve ser analisada a partir do entendimento de que, para Sêneca, a ação não se reduz à ideia de aplicar princípios a determinada

realidade, mas é também um processo, um movimento do homem em favor do cultivo de valores morais.

4.2 O ÓCIO: UMA VIVÊNCIA EM FAVOR DA *HUMANITAS*

Nesse aspecto, a dedicação do homem às atividades fundamentais à manutenção da existência – seja por meio da participação politica seja pela preservação de seus bens materiais – não seriam atividades superiores à vivência do ócio.

O cidadão comprometido com o bem comum delimitaria as diferenças entre o exercício do ócio útil – resultado da consciência sobre a produtividade do seu tempo – e a ociosidade, que é desprovida de um sentido objetivo para o tempo de que dispõe, alongando-se como um estado de letargia que o aparta da realidade (BEZERRA, 2005).

A presteza de Sêneca em advertir sobre o que entendia como ócio útil oferece indicações de que seu texto “Sobre o ócio” tenha sido realmente escrito em um momento em que o pensador se retirava da vida pública. Desvencilhando-se de Nero – que claramente determinava o encerramento do período em que esteve em relativa sintonia com os setores aristocráticos – poderia dedicar-se ao ócio de maneira ativa e produtiva.

Não obstante, a atenção de Sêneca se desdobra também no cuidado para não ser confundido com os epicuristas, os quais, particularmente nesse aspecto, apresentavam posicionamentos, em princípio, divergentes dos pensamentos dos estoicos. Por fim, Sêneca mostra possibilidade de convergências a respeito do conceito de ócio:

> Epicuro diz: “Não participará da vida pública o sábio, a não ser que sobrevenha alguma circunstância considerável”. Zenão diz: “Participará da vida pública, a não ser que o impeça alguma circunstância considerável. Um busca o ócio por princípio; o outro, por uma causa (Sobre o ócio, III, 2-3).

A compreensão histórica de Sêneca sobre sua época, que move a sua convicção sobre a importância do ócio para a vida humana, impeliu o pensador a reconhecer o protagonismo que exercia em Roma. Não bastava pontuar as questões filosóficas implicadas no exercício do ócio, era preciso também

posicionar-se sobre a sua condição de cidadão, até então, atuante; contudo ao mesmo tempo, defensor do ócio. Desse modo, Sêneca adianta-se em situar a sua condição na problemática posta – afinal, a base sobre a qual se assentava o sentido de *humanitas* defendido pelo pensador estava baseada na tradição prática do homem romano:

> Dir-me-ás: "Que fazes Sêneca? Abandonas teu partido!". Certamente são os vossos estoicos que dizem: Até o último termo da vida estaremos atuantes, não cessaremos de trabalhar pelo bem comum, de ajudar cada um, de levar auxilio até os inimigos, de nos conduzir com energia. Somos nós que a nenhuma idade damos trégua [...] (Sobre o ócio, I, 4).

Estas indicações senequianas oferecem pistas sobre o seu conceito de ação, fruto da necessidade de se repensar o agir humano na sociedade romana. Observa-se que, quando o cidadão vive a cidadania como um valor que se situa para além do agir político, ampliam-se as suas possibilidades de permanecer atuante. Uma concepção que, nos tempos de Cícero, poderia ser concebido como parcial ou limitado. Afirma Sêneca:

> Isto seguramente se exige do homem: que seja útil a homens. Se possível a muitos; quando não, a poucos; quando não, aos parentes; quando não a si. Pois quando se faz útil aos demais, ele serve ao interesse geral. Assim, pois, quem se corrompe não prejudica somente a si, mas também todos aqueles aos quais, em se aperfeiçoando, teria podido ser útil [...] *(Sobre o ócio,* IV, 1).

Assim sendo, o agir se afastava da concepção de reprodução mecânica do que estava posto na sociedade. Se a sociedade em que vivia não colaborava para que o seu agir fosse uma prática promotora de virtudes e benéfica para a sociedade, seria oportuno o cidadão recolher-se (SALOMONI, 2003). Insistir na vida pública em tais circunstâncias levaria o cidadão a agir contra a sua natureza e a reproduzir práticas sociais que, ao invés de reiterar a sua perfeição cultural e filosófica, levá-lo-iam a sucumbir às limitações histórico-sociais postas naquele momento.

Afinal, a exercitação do intelecto no exercício do ócio afasta o homem do entendimento equivocado de que estaria inativo e, desse modo, improdutivo –

condição na qual o ócio se tornaria ilegítimo. Sobre estas questões Sêneca sentencia: “[...] a natureza quis que eu fizesse uma outra coisa: tanto agir como ter tempo para a contemplação; faço uma e outra, porque a contemplação nem sequer existe sem ação” (Sobre o ócio, III).

Assim, as delimitações entre o ócio e a prática social não são apresentadas de forma dicotômica, tampouco divergentes: “Nem aquele que aprecia o prazer renuncia à contemplação, nem aquele que se dedica à contemplação renuncia ao prazer, nem aquele cuja vida se destina a ações renuncia à contemplação (*Sobre o ócio, VII).* Esse engendramento desencadeia mudanças interiores que se estendem à dinâmica social: “por essa razão, diríamos, com Sêneca, que contemplar é antes de tudo agir” (BEZERRA, 2005, p.16).

A partir da vivência do ócio útil, as contribuições ao gênero humano podem levar o homem a construir benefícios atemporais.

Explica o filósofo:

> Bom, ao que parece eu estou-te aconselhando a inércia? Se eu me recolhi em casa e fechei as portas foi para poder ser útil a um maior número. Nem um único dia me chega ao fim na ociosidade; parte da noite, reservo-a para os meus estudos; não me disponho ao sono – sucumbo a ele, e deixo repousar sobre o meu trabalho os olhos cansados da vigília e já prestes a cerrar-se. Retirei-me não só dos homens, como dos negócios, começando com os meus próprios; estou trabalhando para a posteridade (Cartas, 12,15).

Está presente nos escritos de Sêneca uma constante busca por colocar em relevo o que orienta os valores culturais basilares dos romanos: contribuir com a sociedade.

Portanto, o ócio não contrastaria com a vida pública, seja pelas possibilidades de contribuir para o bem da sociedade, seja pelas possibilidades de ter reconhecimento por parte dos concidadãos, uma vez que muitos pensadores estoicos puderam projetar-se para além de seu tempo mesmo que não tenham se dedicado à política: “Somos nós certamente que afirmamos tanto de Zenão quanto de Crisipo terem feito maiores coisas [...] não só para uma cidade, mas para todo o gênero humano” *(Sobre o ócio,* VI,1).

Soma-se a isso o entendimento de Sêneca de que o recolhimento não o privaria da vida social, embora nos meios aristocráticos em que vivia o filósofo, muitas vezes, vida pública e vida social fossem sinônimas. Pode-se compreender que, para Sêneca, havia delimitações para estes espaços, o que possibilitava viver no ócio sem que isso fizesse da introspecção um estado de solidão desmedida. O recolhimento necessário ao cultivo da interioridade não poderia, assim, tornar-se algo que o desfavorecesse (EHRHARDT, 2008), uma vez que a educação, segundo o filósofo, também é fruto das vivências sociais e culturais:

> Deve-se misturar e alternar a solidão e a comunicação. Aquela nos incutirá o desejo do convívio social, esta, o desejo de nós mesmos; e uma será o remédio da outra: a solidão curará nossa aversão à multidão; a multidão, o tédio da solidão (Sobre a tranquilidade da alma, XVII, 3).

Em Sêneca há indicações sobre o ócio que estabelecem o equilíbrio que deve reger a vida humana. Ao defender um modelo de formação humana plural que garantisse ao educando a possibilidade de refletir e definir qual caminho tomar, Sêneca resguarda apenas uma indicação fundamental: a ponderação.

> Há mister recolher-se muito em si mesmo: pois a relação com os que não são semelhantes perturba os equilíbrios, renova-lhes as paixões e ulcera o que quer que na alma não esteja fraco e mal curado (Sobre a tranquilidade da alma, XVII, 3).

Submergir na vida pública, distanciando-se da reflexão sobre o seu agir, poderia fazer com que o cidadão fosse paulatinamente enredado em disputas políticas que, pautadas por relações de poder dissolutas, tornariam impossível preservar seu bens morais.

Propõe o filósofo:

> Mas façamos assim: se pertencermos a um tempo no qual a vida política é difícil de ser praticada, tornemos mais ampla a parte do ócio e do estudo: como marinheiro nas travessias perigosas, multipliquemos escalas; e, sem esperar que os afazeres nos abandonem, desprendamo-nos deles espontaneamente (Sobre a tranquilidade da alma, XV, 1).

Da mesma forma, ao se dedicar unicamente ao aprimoramento das virtudes, a solidão poderia desviar o homem de sua função social, que é o bem público. O apego à solidão geraria um estado de afastamento da sociedade que romperia com os propósitos humanísticos que deveriam mover o cidadão romano. Isso, por sua vez, faria o homem enveredar-se por reflexões a respeito dos males humanos em uma perspectiva unicamente existencial, afastando-o da vivência da cultura e do saber como um processo favorável à aquisição da *humanitas.* Sêneca reflete:

> Penso que Demócrito tenha seguido essa doutrina ao ter iniciado com estas palavras: “Que não tenhas muitas ocupações, nem em particular nem em público, aquele que deseja viver tranquilo “referindo-se evidentemente às ocupações inúteis: pois, se são necessárias, não só cumpre tê-las muitas, particular e publicamente, mas até inumeráveis; quando, no entanto, nenhum dever solene reclama-nos, é mister conter nossas ações (Sobre a tranquilidade da alma, XIII,1).

Observa-se que em nenhum momento o cidadão se perderia de um profundo senso de responsabilidade por suas decisões, sendo justamente essa consciência inabalável o que o diferenciava daqueles que abandonavam a vida pública coagidos pela desilusão ou pela fraqueza da alma diante da dificuldade em permanecer fiel aos seus valores (NASTA, 2001). O cidadão, como um sujeito ativo e confiante em suas decisões, não poderia tomar caminhos que fossem obra do acaso ou da falta de coragem.

A este respeito, quando se refere à agitação da alma de muitos cidadãos, o pensador está aludindo àqueles que, desorientados, não conseguem tomar uma atitude útil diante dos enfrentamentos políticos estéreis em que se envolviam:

> Com muito esplendor o luxo me envolveu, a mim que vinha de longo período de frugalidade, e por todos os lados me ressoou ao redor: titubeiam um pouco meus olhares, contra esse luxo mais facilmente levanto o pensamento que os olhos, e assim retrocedo não pior, mas mais triste, e em meio àquelas minhas frugalidades não ando já tão satisfeito, e me vêm o remorso e a dúvida, se seriam melhores aquelas coisas (Sobre a tranquilidade da Alma, I, 9).

A derrota e a falta de disposição para agir deveriam ser refutadas quando usadas como motivo para o recolhimento. Para ser ativo e útil, o ócio deveria

afastar o homem de suas fraquezas, e não ser usado para fazê-lo sucumbir a elas. Nessas circunstâncias, tal prática seria unicamente um momento de descanso, somando-se à covardia do cidadão por sua inércia. Portanto, não serviria de exemplo da dignidade, virtude e fidelidade aos valores romanos que caracterizavam o ócio útil. Explica o filósofo:

> Não te convoco a um retiro indolente e inativo, nem a afogar todo o teu vigoroso caráter no sono ou nos prazeres caros à multidão: isso não é estar em sossego. Encontrarás tarefas maiores que todas as que cumpristes devotadamente até aqui, as quais executará no retiro (Brevidade da Vida, XVIII, 2).

Afinal, a possibilidade terapêutica e transformadora do ócio distingue-se da noção rasteira de distanciamento do que aflige o homem; pelo contrário, seria necessário esse homem fazer desta inquietação objeto de suas reflexões em um espaço privilegiado, uma vez que ele deixou de estar diretamente implicado no cenário em que surgiam tais problemas. Essa maturidade demonstrava a clara disposição do cidadão para o desenvolvimento da alma, possibilitando-lhe desfrutar de um momento de enriquecimento de si e da humanidade: "não levaram vida inerte: descobriram o modo de tornar sua neutralidade mais útil aos homens que a agitação e o suor de muitos" (Sobre o ócio, VI, 5).

Diante desses desafios, Sêneca orienta para a vivência do ócio a partir de um plano de estudos que fosse objetivo e transparente, o que evidencia sua intencionalidade didática: era preciso que o educando tivesse clareza de seu processo educacional.

Essa perspicácia remonta à tradição filosófica grega: a *eisagóge,* traduzida como um esforço sistemático para promover a iniciação em determinado tema, resguardando a densidade da reflexão proposta, sem ater-se primeiramente em abstrações teóricas (por exemplo, os diálogos socráticos) (GARCIA, 2011).

O processo de lapidação da alma teria como finalidade a chegada ao estado de autarquia (autárkeia) – equilíbrio perfeito entre o homem e a prática social que se traduz, por fim, em sua autonomia na construção de sua excelência moral. Este estado de sabedoria possibilitaria ao cidadão reconhecer que, como refere o filósofo, "[...] tendo já dado a sua parte, ter[ia] ele o melhor direito de agir e de passar a outros as ocupações – à maneira das virgens

vestais, que, entre tarefas alternadas ano a ano, aprendem a praticar ritos e, assim que aprendem, já passam a ensinar" (Sobre o ócio, II, 2).

Para alcançar tais resultados, seria necessário ânimo inquebrantável, força que se constrói com a dedicação à filosofia. Seria preciso que o cidadão se dedicasse à própria educação, amparando-se em valores que proporcionassem condições à autocrítica quando as dificuldades o rondassem. Com a autonomia adviria a responsabilidade por planejar seu percurso de maneira consciente, um processo que levaria a filosofia a assumir importante papel na vida do cidadão romano.

4.3 A FILOSOFIA: UM DIÁLOGO ENTRE O PENSAR E O AGIR

Entende-se que a educação no Mundo Antigo, nos moldes que a aproximem da definição de um processo sistematizado, organiza-se mediante a formação filosófica. Nesse sentido é ela quem pode desvelar a alma humana em todas as suas nuanças: "o que é afinal a filosofia senão a lei que rege a totalidade da vida?" (Cartas, 94). A filosofia romana preenchia a educação de conteúdos práticos, sendo o filósofo o articulador do viver e do pensar.

A formação intelectual era, assim, um valor que não foi marginalizado no pensamento filosófico senequiano, uma vez que o próprio pensador, fazendo uso de exemplos, retoma constantemente os grandes homens do passado. Expõe o filósofo:

> Não nos é vedado o acesso a nenhum século, somos admitidos a todos, e se desejarmos, pela grandeza da alma, ultrapassar os estreitos limites da fraqueza humana, há um vasto espaço de tempo a percorrer. Podemos discutir com Sócrates, duvidar com Carneadas, encontrar a paz com Epicuro, vencer a natureza humana com a ajuda dos estoicos, ultrapassá-la como os cínicos. Já que a natureza nos permite entrar em comunhão com toda a eternidade, por que não nos desviarmos dessa estreita e curta passagem do tempo e nos entregarmos com todo nosso espírito àquilo que é ilimitado, eterno e partilhado como os melhores? (Sobre a brevidade da vida, XIV, I-2

Esse trânsito era fundamental na vida de Sêneca, que tinha compromissos públicos e deveria ser ouvido e questionado. Também devia convencer e

questionar os seus educandos, o que exigia dele um arcabouço de saberes. Ademais, “[...] um ócio à margem da cultura equivale à morte, é como o sepulcro de um homem vivo” (Cartas, 64,3).

Nesse processo, o modelo de argumentação filosófica que Sêneca propunha afastava-se de discursos herméticas, distantes das contradições existenciais presentes na vida cotidiana. Pretendia-se ir além das aparências, buscando as questões elementares da existência humana, o que posicionava o homem frente as suas próprias mazelas.

Ao mesmo tempo, reflexão não poderia reduzir-se a um pragmatismo que se afastasse de um processo intelectual de abstração; pelo contrário, a filosofia possibilitaria que os debates a respeito dos valores culturais fossem orientados por um “encaminhamento teórico”:

> Se é a filosofia que governa a nossa vida, deve também ela governar os acessórios da nossa vida; o seu fim supremo, porém, é determinar em que consiste a felicidade e em guiar-nos pela via que conduz a esse fim. A sua tarefa é distinguir os males reais dos males aparentes, é libertar os espíritos de vãs ilusões, é instilar neles uma grandeza afectiva e reprimir as exageradas aparências derivadas de juízos fúteis, é evitar toda e qualquer confusão entre grandeza real e presunção; é, em suma, facultar-nos o conhecimento da natureza, inclusive da natureza da própria filosofia. Ela elucida-nos sobre a natureza e os atributos dos deuses [...] (*Cartas*, 90, 26).

Essa complexidade conceitual que unia a prática moral e a reflexão situa a ética num campo de estudos importante na filosofia estoica, que a concebe como fruto, alma; em outras palavras, a ética seria o componente fundamental para que o cidadão alcançasse a condição de sábio. A ética seria ainda um espaço favorável para que se discuta “acaloradamente acerca da certeza e do supremo bem, sobretudo a academia, o estoicismo [...]” (LÉVÊQUE, 1987, p. 189).

Para Sêneca, as dimensões educativas de suas formulações, fundadas no exemplo, pressupunham, portanto, que a filosofia produzisse resultados objetivos. O pensador enfatizava particularmente a necessidade de entender que o estoicismo não se propunha a levar os cidadãos a aderirem a seus princípios unicamente para adquirir um “instrumental” conceitual, pois isso poderia levar a

educação a cumprir um fim capcioso: “ou porque os mestres nos ensinam a argumentar e não a viver, ou porque os discípulos procuram os mestres não com a intenção de cultivarem a alma, mas sim de aguçarem o engenho” (Cartas 108, 23).

Seria preciso que a filosofia tivesse como fim a transformação do homem, processo que resultaria em benefícios que desencadearia mudanças em diferentes níveis:

> De facto, quem convive diariamente com um filósofo obtém sempre algum beneficio: ou o seu caráter se aperfeiçoa, se torna mais apto a ou aperfeiçoar-se. O poder da filosofia beneficia inevitavelmente não só os iniciados, mas até os que a conhecem ocasionalmente (Cartas 108, 4).

Dessa maneira, os benefícios da filosofia quando concretizados no espaço social, realizam o filósofo, possibilitando lhe um momento prazeroso, uma vez que é da natureza humana satisfazer-se com atividades que, quando revestidas de valores coletivos, voltam à sociedade como um beneficio universalista. Se estabelece, assim, uma articulação entre a prática social e vivencia moral sem fronteiras: “Encontra-se na arte, na política, na ciência e na filosofia. Se numa casa se encontra a ordem e a regularidade, será uma boa e bela casa; [...] se aparece na alma, damos-lhe o nome de temperança (*sophorosyne*) ou justiça” (CASSIRE, 2001, p. 94).

Diante de tais assertivas, Sêneca procura desfazer possíveis simplificações que, em seu entendimento, poderiam levar a conclusões equivocadas sobre a articulação que deveria existir entre a filosofia, a educação e a prática social:

> A filosofia não é uma habilidade para exibir em público, não se destina a servir de espetáculo; a filosofia não consiste em palavras, mas em acções. O seu fim não consiste em fazer-nos passar o tempo com alguma distracção, nem em libertar o ócio do tédio. O objetivo da filosofia consiste em dar forma e estrutura à nossa alma, em ensinar-nos um rumo na vida, em orientar os nossos acctos, em apontarmos o que devemos fazer ou pôr de lado, em sentar-se ao leme e fixar a rota de quem flutua à deriva entre escolhos (*Cartas*, 16,3).

O estudo filosófico poderia proporcionar ao cidadão a transcendência, ou seja, a possibilidade de superar suas imperfeições a tal ponto que o aproximasse dos deuses (ULMMANN, 1996), o que evidencia o protagonismo da filosofia na vida humana. Ao constituir-se como orientadora do agir, ela o levaria à vivência de um saber ativo, que se moveria pelo contexto social romano com o dinamismo necessário em tempos de mudança. A filosofia seria como que "balizas do bem viver, de solidariedade humana, de respeito ao outro, de tranquilidade da alma (ULMMANN, 1996, p.8)"

Em face disso, o conteúdo filosófico "imuniza" a alma humana, pois "é na Filosofia que reside a saúde verdadeira. Sem ela, a alma estará doente e mesmo o corpo" (CARTAS, 15,1). Apropriando-nos da metáfora de Sêneca, poderíamos inferir que a função primordial da filosofia é uma atividade "terapêutica" cuja ação abrange desde a prevenção dos males da alma até um diagnóstico precoce das vicissitudes em que esta se encontra.

A autonomia para fazer o diagnostico de seus próprios males seria alcançada a partir do momento em que, já seguro de suas ações – confiança conquistada pela iniciação à filosofia –, esse homem soubesse dosar os remédios necessários para a sua cura (Cartas 20, 1)

Observa-se nas formulações senequianas o entendimento de que o filósofo deveria ser consciente de seu protagonismo. Como estoico, as reflexões de Sêneca não se pautavam por princípios epistemológicos que partissem da pretensão de serem "assépticas" – cujas proposições se voltariam a um entendimento de homem e de natureza que se distanciaria da objetividade dos desafios postos ao mundo romano.

Nesse aspecto a filosofia senequiana apresenta maior segurança em apontar que as vivências do cidadão, historicamente, orientaram-no para a prática do "ser romano", resguardando as vivências sociais de um senso de coletividade que não se poderia romper:

> [...] aquela parte da filosofia que proporciona os conselhos adequados a cada indivíduo e se destina, portanto, não a formação do homem em geral, mas sim, por exemplo, a indicar ao marido como comportar-se em relação à mulher, ao pai como educar os filhos, ao senhor como dirigir os escravos; houve filósofos que a aceitaram como única e exclusiva, pondo de lado todas as outras partes a pretexto de que elas não oferecem

> qualquer utilidade prática. **Como se fosse possível alguém ministrar preceitos sobre uma questão particular sem ter em vista toda a complexidade da vida humana** (Cartas, 94, 1, grifo nosso).

Sêneca, ao personificar-se como expressão das contradições políticas de sua época e ao mesmo tempo refletir sobre a cultura e a educação resultantes dessa realidade, contribui para o amadurecimento da filosofia romana. Seu pensar "[...] não é fruto de uma meditação filosófica abstrata [...], mas sim resultado de uma luta de todos os dias contra as imposições do momento" (CAMPOS, 1991, p. 21).

O filósofo seria reconhecido no espaço da cidade, atuando como fomentador da cultura. Diante dessa projeção ele seria o preceptor ideal, uma vez que os mais jovens reproduziriam muito rapidamente os seus costumes e valores.

Se nos tempos da República o filósofo projetava a vivência ativa de seu saber em um espaço político mais plural, no Império o ativismo do filósofo tomou novo contornos, estendendo-se à formação do governante. É por isso que na época de Nero Sêneca passou a ter particular proeminência no cenário educacional e cultural romano, pois, como filósofo, se propôs a iniciar esse imperador na filosofia, pensando "encontrar resposta para todos estes requisitos na proposta da "*clementia*", [...] oferecendo um modelo de soberano ideal" (BRAREN, 1985, p. 84). Pode-se observar que em diferentes momentos da história romana estiveram sempre em curso reflexões sobre as articulações existentes entre o saber filosófico e o poder institucionalizado. Nos tempos do Império coube a Sêneca exercer o papel de mediador entre estes dois campos, pois a convivência entre Nero e Sêneca teria sido também um momento em que o imperador aprenderia de maneira prática o saber filosófico. Ainda que esta convivência não seja diretamente citada pelo pensador, por coerência com o seu pensamento educacional, pode se atribuir a ele esta preocupação:

> Cleantes nunca teria revivificado o ensino de Zenão se apenas fosse seu ouvinte; não, ele participou da vida do mestre, penetrou os seus segredos, observou até que ponto vivia de acordo com a sua doutrina. Platão, Aristóteles, todos os filósofos que depois cindiram em várias escolas aprenderam mais da vida que das palavras de Sócrates. Não foi a escola, mas sim a

> convivência de Epicuro que fez Metrodoro um grande homem (CARTAS, 6, 7)

O filósofo deverá ser, portanto, aquele que conduz o seu discípulo, seja orientando-o constantemente sobre seu percurso seja fazendo-se presente junto a ele. Para isto, exige-se do filósofo um nível de confiança (que se traduz em *fides*), admiração e respeito inspiradores. Daí a importância do filósofo como exemplo humano e que ensina seu educando por meio do diálogo (CARBONERO, 2005), pois assim ele contribui para que a educação filosófica dada a seu discípulo seja de excelência (Cartas, 6).

Ademais, a consolidação dessa confiança e respeito poderia se desdobrar em uma amizade duradoura, que seria selada pelo desenvolvimento conjunto e o apoio mútuo diante dos desafios encontrados: " [...] delibera em comum com o teu amigo, mas começa por formular sobre ele um juízo correto: após o início da amizade, há de ter confiança (Cartas 3, 2). Sêneca procurou alcançar esse resultado ao longo da vida. Numa de suas cartas ele diz a Lucílio:

> Ao incitar-te insistentemente ao estudo da filosofia eu estou trabalhando em meu proveito: é que eu pretendo ter um amigo, e não poderei consegui-lo se tu não continuares a cultivar-te como tens feito. Neste momento tens estima por mim, mas ainda não és meu amigo "Que dizes? Então um a coisa não implica a outra? Não, são mesmo coisas muito diferentes, por que se a amizade pode ser muito proveitosa, o amor pode por vezes ser nocivo (Cartas, 35, 1).

O filósofo deve cultivar e viver a confiança e a amizade, sendo amigo de seu discípulo e de seus pares no Senado, e também um amigo de sua cidade e da sua pátria, pois zelava pelo bom andamento da sociedade. Por onde o cidadão andasse, encontrando um sábio, teria um amigo.

Existem, portanto, dois espaços de convergência na vida dos homens dotados da sabedoria proporcionada pela filosofia: a política e a cidadania (REALE, 2005). Sêneca entendia que o filósofo difere do homem "comum" por estar revestido de uma noção de utilidade que o aparta da vida submersa no cotidiano do trabalho. Caberia a este segundo grupo de homens a vivência dos benefícios da filosofia quando esta fosse difundida, por meio do exemplo, entre toda a sociedade: "dirige todo teu espírito para a filosofia, acompanha-a sempre,

pratica-a sempre: uma enorme distância te separará dos demais homens; ficarás muito à frente do resto da humanidade e os deuses pouco se distanciarão de ti" (Cartas, 53,11).

Sêneca colaborou para que a filosofia a partir do espaço político e social do Império fosse um valor que favorecesse a manutenção da *humanitas*. Expressão desse intento foi a sua constante busca pela formação de cidadãos que, com o auxílio da filosofia, alcançassem a condição de exímios detentores do saber: o sábio. Explica o filósofo:

> [...] quando nós atribuímos ao sábio o único Estado digno dele – ou seja, o Universo! – o sábio, embora levando uma vida retirada, nem por isso passa a situar-se à margem do Estado; o mais que sucede é que ele, deixando um lugarejo estrito, ascende a espaços mais vastos e mais largos, e ao alçar-se até ao céu pode compreender até que ponto as magistraturas ou os tribunais se situam a um nível bem pouco elevado fica certo de que nunca a acção do sábio é mais considerável do que quando à sua contemplação se oferece tanto ao divino como o humano (*Cartas*, 68, 2).

Suas dimensões perfeitas, proporcionadas por um laborioso processo formativo, elevaram a concepção de Sêneca sobre o saber a um nível de riqueza que extrapola as possibilidades de defini-la unicamente como educação.

4.4 A *HUMANITAS* DO SÁBIO

O sábio, como expressão máxima de um laborioso processo formativo, exemplificaria em suas ações o mais elevado estado de perfeição educacional: a *humanitas*. Ele seria o primeiro cidadão e sua virtude (*virtus*) seria a força motriz de seu agir – o que o elevaria à condição de mestre do gênero humano (REALE, 1994).

O reconhecimento do sábio não se coadunaria com o orgulho recorrente entre os cidadãos do Estado romano, cuja instabilidade política colaborou para que muitos ascendessem politicamente e pleiteassem a confiança dos cidadãos fazendo uso da força que passaram a personificar (GRIMAL, 1999).

O sábio estava revestido de uma compreensão de *fides* que remonta ao *mos maiorum*, sendo, portanto, expressão da contribuição dos primeiros

cidadãos de Roma, fundadores de um ideal de civilização. A partir dessa reiteração da confiança com aqueles homens que historicamente colaboraram para a unificação da sociedade romana, construía-se laços sociais que se pautavam, portanto, pela tradição.

Diante do compromisso do sábio com a vivência plena da cultura e da cidadania – conquista intermediada pela educação – a sua responsabilidade por honrar seus ancestrais era um importante vínculo com o passado. O sábio, por meio de sua conduta virtuosa, pautada na universalidade humana, transitava entre distintas temporalidades.

Observa-se ainda que esta obrigação do sábio para com seus antepassados distanciava-se da noção de gratidão, uma vez que a manutenção de um vínculo ancestral representava para o sábio um compromisso que deveria ser selado entre o passado e o presente.

Nesse contexto, é necessário considerar que a perfeição exemplificadora em que se constitui o sábio emergia na sociedade em tempos espaçados. Seria então razoável que, em séculos, aparecessem alguns poucos sábios os quais os cidadãos teriam o privilégio de conviver.

Argumenta Sêneca

> Olha que um homem de bem não é coisa que surja e se reconheça por tal assim tão depressa! E sabes o que eu entendo aqui por “homem de bem”? Apenas o de segunda categoria, porque o de primeira é como a fénix, que só aparece uma em quinhentos anos (Cartas, 42, 1)

Por exemplo, embora expresse sua admiração por Catão, o Jovem (complemento utilizado para distingui-lo de seu avô, Catão, o Velho), Sêneca não teve o privilégio de conviver com ele, uma vez que vivera em uma época anterior; mas isto não impediu o filósofo atribuir-lhe particulares predicados, exemplificadores de suas contribuições para a cultura e a política romana. Seu protagonismo em defesa da república, ao final do regime republicando, possibilitou que Sêneca o conceituasse como um sábio. O filósofo questiona:

> Pois quê, então achas que Catão praticou com modéstia a filosofia, ele que se atreveu votar contra a guerra civil? [...] Pode discutir-se se, numa ocasião daquelas, o sábio deveria ou não participar na vida política. Que objetivo visava Catão? Já não

> estava em causa a liberdade, perdida há muito. A que questão interessava a Catão esta disputa? Nenhum dos dois partidos era o seu! Escolhia-se um ditador: que lhe importava a ele quem seria o vencedor [...] Por agora chamo a tua atenção para aqueles estoicos que, vivendo a margem da política, dedicaram-se ao estudo da condução da vida e do estabelecimento dos direitos humanos, sem incorrer ao desagrado dos poderosos (Cartas, 14, 13, 14).

A vivência do sábio não era uma condição confortável. Seja vivendo o espaço da política, seja dedicando-se à reflexão sobre seu tempo, seu protagonismo deveria projetá-lo na sociedade, o que poderia colocá-lo em uma situação conflitante com o poder estabelecido e gerar enfrentamentos políticos que poderiam culminar na sua condenação.

Mas o sábio como exemplificador de seus tempos e como personalidade que se projeta para as gerações vindouras mediante as contribuições para a humanidade, a vida e a morte possuem dimensões convergentes: “Deve-se aprender a viver por toda a vida, e, por mais que tu talvez te espantes, a vida toda é um aprender a morrer” (Sobre a brevidade da vida, VII, 3-4).

O sábio, consciente de sua função norteadora da sociedade, estaria atento às responsabilidades sobre seu tempo, ainda que seus esforços, por vezes, pudessem significar, em cada ação, um último ato em favor da humanidade[44]. A morte orbita em torno da vida do sábio e supera suas determinações naturais (ANDRÉS, 1989).

Para Sêneca, mesmo a morte estava revestida do protagonismo característico do sábio, que agiria com sabedoria diante de seu próprio fim: “deve-se ter no pensamento a qualidade da vida e não a sua duração” (Cartas, 70, 4). Isso lhe garantiria condições para tratar a morte como uma necessidade para si, principalmente em circunstâncias em que ela poderia se tornar primeiramente uma imposição do Estado, “[...] por isso o sábio prolongará a sua vida enquanto dever, e não enquanto puder” (Cartas, 70, 4). O sábio deveria deixar a vida antes que, diante dos sofrimentos aos quais seria submetido, sua alma sucumbisse à ideia de que seria arrancado à vida, ao invés de deixá-la com

[44] Quando se observam tais argumentações nos escritos de Sêneca, particularmente em suas “Cartas a Lucilio”, surge um questionamento: como essa obra foi escrita no final de sua vida, e externava posicionamentos contundentes em tempos de crise, é possível compreender que, em certa medida e indiretamente, Sêneca esta anunciando a possibilidade de seu próprio fim.

a devida resignação:

> Se vês o último dia, não como castigo, mas como que uma lei da natureza, nenhum temor ousará penetrar nessa alma de onde tiveres expulsado o medo da morte. [...] Pensas que um sábio, que tenha colocado todas as esperanças em si mesmo e tenha se afastado da opinião popular, possa ser perturbado pela desonra? Mais ainda que a desonra é uma morte desonrosa (Consolação a Hélvia, XIII, 3-4)

O suicídio do sábio constitui-se, por fim, como um recurso em favor da autopreservação, o que em nada se aproxima a ideia de rendição; pelo contrário, seria primeiramente um ato em "legitima defesa" do qual faria uso antes que fosse constrangido a tal atitude, uma vez que "[...] a vida não é um bem que deve conservar a todo custo; o que importa não é estar vivo, mas sim viver uma vida digna!" (Cartas, 70, 4).

É imperativo ao homem o exercício de sua natureza racional e da sua autonomia de alma para que tenha condições de viver plenamente. A privação dessas condições conferia ao sábio a plena autonomia para deliberar sobre a possibilidade de interrupção da própria vida, atitude que se configurava como um ato de "autodefesa". Assim, o suicídio do sábio em nada depõe contra a profunda consciência que o estoico deveria possuir sobre si e sobre o mundo que o rodeava.

Catão, o Jovem, com os embates que travou em favor da preservação da *res publica,* estabeleceu um diagnóstico sobre a sua própria condição, como mais tarde viria a propor Sêneca. Na iminência de sua vida desdobrar-se em acontecimentos fatídicos, sua decisão final alçou-o ao *status* daqueles sábios que usufruíram de uma morte honrosa. Seu suicídio selava sua coerência com os valores mais caros aos romanos: fidelidade à tradição política republicana.

> Catão desferiu depois em si mesmo um golpe mortal; os médicos ligaram-lhe a ferida, mas Catão, perdendo sangue, perdendo as forças mas guardando a mesma energia de ânimo, mais irado já conseguido do que com Cesar, levou a ferida as mãos nuas e, expulsou de si mesmo a sua alma nobilíssima, que tanto desprezo sentia por toda e qualquer forma de poder! (Cartas, 24, 8)

Em pleno domínio de sua natureza racional e mesmo enredado em

enfretamentos que apresentavam a iminência de atos violentos contra si, o sábio deveria avaliar ainda se a sua morte também poderia desdobrar-se em reflexões de caráter político e social (MATOS, 2009). Ponderando sobre tal problemática, deveria avaliar se, por fim, o abreviamento de sua vida não geraria benefícios aos seus algozes, uma vez que poderia amainar-lhes a responsabilidade pelo estado de *Inhumanus* presente na sentença aplicada.

Quando sua condição indicava tais circunstâncias, era importante que o sábio seguisse os ritos de execução que as circunstâncias lhe impunham. Desse modo, poderia desencadear questionamentos reflexivos: seria tal condenação coerente com a tradição da *humanitas*, resguardada pelos cidadãos como o que os caracterizava como profundamente humanos? Reflete o pensador:

> Há ocasiões em que o sábio, mesmo tendo morte iminente, mesmo sabendo-se condenado ao suplicio capital, não fará das próprias mãos a executante da sentença [...] Para quê tornarmos executores da crueldade alheia? [...] Sócrates poderia ter posto fim à vida recusando se a tomar alimento, morrendo assim de inanição em vez de morrer pelo veneno [...] preferiu permitir aos amigos aproveitarem os últimos momentos de Sócrates (Cartas, 70, 9).

Ao sábio, cujo domínio sobre si mesmo o resguardaria da possibilidade de submergir à realidade em que atuava, não seria privado da participação de nenhum espaço (BRUN, 1986) – ao contrário, a sua participação nas questões de ordem pública seria de grande proveito para a harmonia social. Ele agiria com uma constância inabalável, evidenciando de maneira inequívoca o elevado sentimento de *humanitas* que guardava em sua alma: “Até ao último momento ninguém viu que Sócrates se tornasse ou mais alegre ou mais triste; no meio da maior inconstância da fortuna ele manteve-se constante até o fim” (Cartas, 109,13).

Daí advém a segurança de Sêneca em afirmar que o sábio, com a sua alma aprimorada pela cultura, poderia orientar aqueles que exerciam o poder. Com seu olhar distanciado dos vícios humanos, que favorecia um diagnóstico mais acurado sobre as ações do governante, este poderia auxiliar na efetivação de um projeto de sociedade governado pela *humanitas*, uma vez que um imperador sábio seria um governante ideal.

Um processo de crescimento do governante resulta em um estado de trocas proveitosas: [...] O sábio necessita igualmente de manter as suas virtudes em actividade e, por isso mesmo, não só se estimula a si próprio como se sente estimulado por outro sábio" (CARTAS , 109, 2).

Ainda que – mesmo diante de seu esforço para colaborar como um espaço político de convergências – quando escrevia a Lucílio já sabia claramente que seu diálogo com Nero se perdera, e com ele, a possibilidade de uma sociedade governada pela sua concepção de *humanitas*.

Isso não levaria Sêneca a recair em um pessimismo cujo resultado seria a perda dos referenciais fundamentais a uma sociedade harmoniosa; pelo contrário, como estoico, o pensador potencializa as ações do sábio sobre a sociedade, colocando-as acima dos fatores históricos exteriores que atuavam sobre ele. Dessa forma, o sábio, como mestre da humanidade, estaria constantemente em diálogo com o seu tempo. Explica o filósofo:

> O sábio considera como indiferente se a sua morte é natural ou voluntária, se ocorre mais tarde ou mais cedo; não tem que recear qualquer grande perda [...] Morrer cedo ou morrer mais tarde – é questão irrelevante; relevante sim é saber se se morre com dignidade ou sem ela. (Cartas, 70, 5)

Assim, acima de qualquer pretensão acadêmica, o sábio configura-se como um cidadão exemplar cujo protagonismo educacional promove processos de ensino e de aprendizagem que transitam desde espaços formais até a exemplos de virtudes que se estenderiam, embora de maneira informal, a toda a sociedade romana: "De tudo quanto é honesto o nosso espírito contém em si as sementes, as quais são despertadas pela admonição tal como a fagulha, excitada por um sopro ligeiro, desenvolve de novo as suas chamas" (Cartas, 94, 29). Tais referências seguramente conferem a Sêneca "uma noção de pedagogia que ultrapassava o conteúdo etimológico do termo" (PEREIRA MELO, 2007b, p.164).

Devido a plena consciência da superioridade da sua alma, as circunstâncias e todo o sofrimento que delas poderiam advir constituíam-se unicamente como um momento em que caberia ao sábio diferenciar entre o que a materialidade da vida lhe impunha e sua alma – superior a tais acontecimentos. Afirma Van Raij (1999, p. 19):

> Sêneca não concebe um ser humano submisso, nem a elevação deste pela introdução no todo universal, pelo contrário, o entende como um ser superior, que se impõe a o meio que o cerca e para além dele, não se deixando vencer pela dor e pelas dificuldades encontradas ao longo da sua caminhada.

É necessário considerar que essas são circunstâncias em que as emoções poderiam aflorar, uma vez que o homem, muitas vezes, se aquebranta diante da privação e do sofrimento; mas o sábio seria o primeiro dos cidadãos e esta condição lhe garantia um estado de consciência sobre as virtudes que o situava no mais elevado nível de racionalidade sobre suas escolhas (GAZOLLA, 1999).

Assim, a adversidade seria um momento oportuno para o sábio vivenciar os resultados de sua perseverança estoica, demonstrado um estado de autonomia e autossuficiência que garantiria o refrigério necessário para que a sua alma se mantivesse independente. Argumenta o filósofo:

> Sócrates era acusado de desrespeito pela religião e de corromper a juventude, incitando-a contra os deuses, os próprios pais, o Estado. Resultado: a prisão e o veneno. Nada disso, contudo abalou minimamente o ânimo de Sócrates, tal como não lhe alterou a fisionomia. Admirável, única, é verdadeiramente a glória deste homem! (Cartas, 109,15).

A indiferença ante a penúria demonstraria que seus valores eram inalienáveis, uma vez que o que era exterior não lhe pertencia e o que era produzido em sua interioridade não lhe poderia ser retirado.

Essa conformidade do sábio, que parte da compreensão de que seu desprendimento não era um sacrifício, reiterava a confiança que a sociedade nele depositava. Seus valores de modo algum poderiam ser tidos como egoístas, uma vez que estavam de tal forma conectados com a universalidade humana, que não deixariam margens para que a sua individualidade se sobrepusesse ao seu modo de pensar, mesmo em momentos de privação.

O sábio percorreria o caminho das virtudes resguardado por uma “dupla jurisdição” da *fides* – qualidade característica somente àqueles que conquistaram a autonomia: sobre a confiança em sim mesmo, e sobre os laços que o uniam à sociedade. Dessa forma, o governo de si mesmo vivenciado pelo

sábio estava em conformidade com a natureza, o que lhe garantia plena liberdade para agir em favor da conservação da ordem.

> Eu não desejo outra coisa senão transmitir-te toda a rainha experiência: aprender dá-me sobretudo prazer porque me torna apto a ensinar! E nada, por muito elevado e proveitoso que seja, alguma vez me deleitará se guardar apenas para mim o seu conhecimento (Cartas, 6,4).

Sendo o sábio um agente social, as inquietações humanas sempre o levariam a novos desafios no sentido de fazer de seu aperfeiçoamento um processo continuo, pois, mesmo que tenha alcançado a excelência da *humanitas*, ele estaria sempre motivado a estabelecer diálogo com o que o rodeasse.

Assim, para Sêneca, o sábio toma contornos bastante particulares: a sua concepção de perfeição constitui-se como um estado de constante movimento da alma humana. O sábio não se satisfaz com as virtudes que tenha alcançado, pois isto o situaria em uma condição de autoafirmação que poderia, quiçá, ser confundida com arrogância (ARNOLD, 1954). Conceber o sábio como se sua perfeição fosse estática poderia fazê-lo desconectar-se da realidade dinâmica que estava posta ao cidadão romano.

O sábio, sendo resultado de uma profunda sensibilidade filosófica – o que o revestia de um estado de constante inquietação – se afastaria da falsa segurança que seu posto lhe pudesse oferecer. O excesso de segurança, em última instância, poderia instigá-lo a um orgulho que em nada serviria de exemplo para a ordenação estoica, passando a observar satisfeito, recolhido em seu “porto seguro”, o que o diferenciava daqueles que, como não sábios, estavam submersos em vícios.

Diante dessa possibilidade, seria importante, mesmo para o sábio, continuar na busca pelo progresso, pois, ao afastar de si o entendimento de que era possível uma vida plena circunscrita à individualidade, seu saber seria potencializado, e isso serviria como um incentivo aos cidadãos que viviam em seu entorno: “Se a sabedoria só me for concedida na condição de a guardar para mim, sem a compartilhar, então rejeitá-la-ei: nenhum bem há cuja posse não partilhada dê satisfação” (*Cartas*, 6,4).

Entende-se, por fim, que a sabedoria resultaria da constante disposição do homem para a aprendizagem sem que isso o levasse paulatinamente à vivência do saber como um exercício afastado da materialidade da vida humana. O sábio, como expressão de uma alma em plenitude, mas ciente da necessidade de lapidação constante, não deveria deixar de se ater ao aprimoramento continuo (GAZOLLA, 1999).

A concepção de sábio estoico presente no pensamento senequiano faz do pensador um autor original. Neste aspecto, o projeto de Sêneca sobre a formação do sábio foi a contribuição mais elevada para que suas aspirações a respeito da sociedade romana fossem postas em prática. O sábio seria o primeiro cidadão e sua grandiosidade sempre foi almejada para o governo de impérios, então este ideal remonta a pensadores pertencentes a épocas pretéritas.

No início do principado romano pareceu a Sêneca ser sua função colocar em prática esse projeto, por isso, ao voltar de seu desterro e assumir a educação de Nero, a princípio, o pensador tomou para si a tarefa de formar um governante sábio. Sêneca elabora de forma sistematizada o processo educacional de Nero, em particular, no seu *Tratado sobre a clemência,* escrito de cunho didático-educacional que teria como objetivo instrumentalizar o imperador para a interiorização de valores virtuosos fundamentais ao exercício do poder.

A educação sólida, fundamentada nos princípios da moderação – como orientava o estoicismo – possibilitaria a Nero um estado de reflexão e ação integradora. Então ele vivenciaria a *humanitas* como uma prática difusora da prudência e do comedimento necessários às vivências sociais.

5 NERO E A FORMAÇÃO PARA A *HUMANITAS*: UM PROJETO EDUCACIONAL ORIENTADO PARA O EXERCÍCIO DA CLEMÊNCIA

Nesta seção, o estudo da *humanitas* em suas dimensões concernentes à *clemência,* requer, em particular, que se estabeleça a devida articulação entre os valores filosóficos e culturais presentes na educação romana, e, a complexidade política dos tempos em que Nero e Sêneca viveram.

Entende-se que as ideias são um campo de produção humana que guarda em si sentidos consonantes com a temporalidade histórica em que foram elaborados. Esse entendimento contribui para o distanciamento de definições conceituais cristalizadas sobre a clemência, e que podem suplantar a dinâmica histórica a partir da qual o conceito se tenha desenvolvido.

Com base nessa compreensão teórico-analítica, pode-se inferir que a complexidade do conceito de clemência estava em consonância com a ideia de equilíbrio que foi exigida do cidadão romano em tempos de instabilidade política.

Sendo o desenvolvimento da consciência racional um valor fundamental para o imperador clemente, Sêneca faz uso de um recurso didático particularmente fecundo no Mundo Antigo: o "espelho de príncipe". Esse exercício de projeção da imagem do imperador consistia em uma das etapas do despertar da consciência. Seria um momento em que o príncipe veria projetadas, de forma distanciada, as suas responsabilidades. Resguardados os devidos elogios ao educando, Sêneca propõe uma reflexão sobre a ética do governante, exaltando os valores que deveriam orientar as relações de poder – o que está em diálogo com a teorização política.

Sêneca volta-se à imagem do imperador para que Nero dimensione as suas atribuições cotidianas como príncipe, que envolvia a tomada de decisões com conselheiros, senadores ou mesmo familiares, de forma que cultive um ideário de comunidade.

O filósofo realiza proposições que visam motivar Nero na busca pelo conhecimento da clemência, considerando que a aprendizagem dessa virtude não se reduz a questões educacionais, mas que possui ainda profundos desdobramentos no âmbito politico.

Os conteúdos culturais a serem aprendidos por Nero caracterizam a preocupação de Sêneca em respaldar seu projeto formativo nas tradições culturais romanas, contudo, sem afastar-se das demandas imediatas impostas pelo império.

Sendo o imperador o ponto culminante dentre os cidadãos romanos, Sêneca dedica, por fim, particular atenção com a condição de governante sábio. Diante da necessidade de se construir um espaço político estável no império, educar Nero toma contornos que se situam para além da noção de sabedoria aplicada ao cidadão comum.

O imperador sábio, por ter atingido um estado de equilíbrio imperturbável, estaria apto para governar em favor do bem comum. A condição de sábio conferiria a Nero a liberdade para transitar entre os diferentes setores sociais romanos sempre resguardado pela consciência de que, contra ele, não pesava nenhum ressentimento.

Nero, como sábio, construiria sua permanência no poder sem recorrer ao artifício de que, estando acima dos demais cidadãos, não careceria, portanto, mensurar as suas ações. Ele se diferenciaria dos demais imperadores que o antecederam pela sua ponderação e, como sábio, elevaria a sua figura à condição de exemplo para futuros governantes.

5.1 PRIMEIRAS APROXIMAÇÕES COM O CONCEITO DE CLEMÊNCIA: PARTICULARIADES DA *HUMANITAS* SENEQUIANA

Localizar temporalmente a origem da palavra clemência no mundo romano é um exercício complexo. Embora esta noção seja antiga, no início ela não se alinhava aos valores fundamentais da *humanitas*, o que dificultou para a tradição cultural romana, em seus primórdios, trazê-la de forma consistente à reflexão:

> Se a *clementia* fosse uma característica do primitivo romano, ela teria encontrado uma forma de expressar-se nas atividades diuturnas do romano, ou teria descoberto um meio de ser valorizada pela propaganda popular (BRAREN, 1990, p. 17).

É necessário considerar que o homem romano, nos primórdios de sua história, estava envolto em necessidades e desafios fundamentais para a manutenção da existência (GALINO, 1973) e que naquela época essas condições orientaram as suas práticas sociais para a construção do "ser romano".

A superação desses desafios iniciais motivou o cidadão romano a buscar conquistas territoriais, o que, por sua vez, fomentou o aprimoramento da instituição reguladora desta projeção geográfica que Roma tomava: o Estado romano (ROCHA PEREIRA, 1984). Nesse espaço a clemência viria a encontrar possibilidades para desenvolver-se com mais vigor, uma vez que a aplicação de tal conceito, historicamente, passou a pressupor relações de poder entre sujeitos que detinham autoridade para decidir sobre o outro, embora sob um estado de equilíbrio.

Assim, a clemência

> Deve ter ingressado no pensamento romano através de Panécio, que também possibilitou a divulgação do ideal de *humanitas* em Roma. A *humanitas* faz ressaltar no homem tudo aquilo que o caracteriza como ser humano e faz crer que o homem tem em si algo de grande e digno de valor (BRAREN, 1990, p. 13).

Foi na República que a clemência tomou contornos mais complexos, passando a ser melhor delimitada tanto em sua composição cultural, filosófica e humanística, quanto na sua função de preservar o sentido de *humanitas*. Ainda que se pudesse decidir sobre a vida dos inimigos, esta decisão deveria afastar-se de sentimentos que submetessem os dominados (como também a si mesmo, uma vez que tal ato corromperia a prática da *fides*) a condições espúrias.

Cícero, em *Os Deveres,* condena o descuido com a promoção da *humanitas*, quando, tendo-se a possibilidade de preservar a dignidade do inimigo fazendo uso da clemência, optava-se por aniquilá-los, gerando desconfiança e instabilidade nas relações diplomáticas. O que, para ele, era ainda mais desagregador seria a prática desta violência buscando apoio em interpretações capciosas dos valores romanos, fazendo uso da eloquência, da cultura e do

direito para, paradoxalmente, corromper a concepção de *humanitas*. Exemplo disso era a forma que, por vezes, se utilizava para destruir as plantações dos inimigos: dava-se ao adversário uma trégua calculada em dias e, sem romper formalmente com o acordo estabelecido, atacava-se então seus campos durante a noite.

Se em um primeiro momento a clemência auxilia na composição de um elevado sentimento de romanidade – que oferece a sua grandiosidade moral ao inimigo –, em um segundo momento, nos anos finais da República, ela passou a exercer uma função mais proeminente na composição da *humanitas*. A clemencia tornou-se então a primeira qualidade que deveria ter o governante, acentuando-se a sua função de regular as relações de poder.

Cícero, que ao longo da vida não dedicou atenção ao estudo da clemência, por fim a reconheceu publicamente em seu escrito destinado a César intitulado *Pro Marcello*. Esta mudança de posicionamento foi motivada pelo entendimento de que, diante do quadro que se delineava, de paulatina mudança nas relações de poder, tal virtude seria um valor que adquiriria importância na composição da *humanitas*. Entusiasmado com a volta de Marcello, exilado devido ao seu apoio a Pompeu, Cícero entendeu a importância de aquele ilustre cidadão reassumir de maneira digna o seu lugar de direito na *res pública*:

> Caio César, as tuas glórias bélicas, seguramente, serão comemoradas não somente em nossos escritos, mas também nos escritos e línguas de quase todos os povos. Tua honra se preserva quando tu devolves mesmo os mortos; quando conservaste a dignidade de Marcello e livraste quase da destruição uma família muito nobre, já reduzida a poucos (Pro Marcello, 4,11).[45]

Da mesma forma, em *Bellum Africum*, obra de caráter propagandístico cuja autoria é atribuída a César, observa-se que este general é apresentado como detentor de grandes feitos, sempre no encalço do devido equilíbrio nas suas decisões, pois, embora tenha advogado em favor da condenação daqueles que o haviam traído, a sua clemência, expressão de sua virtude, seria mais forte que o seu desejo de punir.

---

[45] C. Caesar, bellicae tuae laudes “celebrabuntur” illae quidem non solum nostris, sed paene omnium gentium litteris atque linguis [...] quibus tu etiam mortuis, Marcello conseuato, dignitatem suam reddidiste; nobilissimamque familiam, iam ad poucos redactam paene ab interitu uindicasti.

Não obstante, apesar de sua disposição a reconsiderar a situação dos soldados de Metelo Cipião[46], o clamor por justiça para aqueles que o traíram levaria César a tomar dimensões incontroláveis, tanto que todos os soldados que lutavam por Cipião foram mortos, embora esses soldados tivessem implorado a proteção de César e este estivesse disposto a agir em favor deles. (*Bellum Africanun,* 85)

Tais posicionamentos demonstram a dupla função que a clemência passaria a tomar. Se em um primeiro momento ela constitui-se primeiramente em uma ação para com os estrangeiros inimigos, posteriormente, nos tempos de César, ela transitaria para as relações de poder entre cidadãos romanos. Esse processo já aponta uma relação de foça cuja autoridade tendia a tomar vigor na figura daqueles que se projetavam politicamente em Roma, o que passou a exigir maior cuidado com a conceituação da legitimidade de sua autoridade.

É a partir de uma imagem inspiradora que César apresenta a possibilidade de suas virtudes se estenderem aos seus comandados, gerando um estado de confiança e legitimidade de sua autoridade que por fim se estabeleceria como uma valor em favor da *fides*. Foi essa confiança em César que levou os comandantes das suas tropas a interpelar severamente Metelo Cipião:

> Advirto com todo meu ânimo que desistas. Aconselho ainda que é oportuno que conheças o homem ao qual suas tropas combatem, se já o que tens em conhecimento não foi o suficiente. Reserve então dos seus melhores soldados, os mais fortes e os ordenem contra mim; esteja certo que precisarei não mais que dez dos meus. Nossa coragem fará com que compreenda o que deve esperar que aconteça com as suas tropas (*Bellum Africanun,* 45).[47]

Diante do Império territorial em que se tornou Roma, os tempos posteriores a César gestariam os líderes necessários ao cumprimento das demandas do Estado romano, sendo Augusto a personificação do chefe militar unificador dos anseios dos diferentes setores sociais romanos.

---

[46] Aliado de Pompeu, representou os setores aristocráticos que ofereceu resistência a ascensão de Cesar, sendo derrotado na batalha de Tapso em 46 a.C.

[47] Neque ego istud facturus sum et te magnopere ut de negotio desistas adhortor. Contra cuius enim copias contendas, si minus antea expertus es, licet nunc cognoscas. Elige ex tuis cohortem unam quam putas esse firmissimam, et constitue contra me; ego autem ex meis commilitonibus quos nunc in tua tenes potestate non amplius X sumam. Tunc ex virtute nostra intelleges quid ex tuis copiis sperare debeas.

Assim, seria no início do Principado que a *humanitas*, em diálogo com as necessidades postas, agregaria às suas dimensões culturais, filosóficas e educacionais um particular cuidado com a clemência[48]. De fato, tendo em suas bases um projeto de formação humana fundado em virtudes que remontam às experiências culturais do povo romano, no Império este projeto teria como fim educar o governante. A clemência estimularia Nero no sentido de buscar e manter, no exercício do poder, um equilíbrio que estivesse em consonância com a justiça romana (VICENTIN, 2005). Ela se manifesta, então, como uma reflexão mais aprimorada, com princípios pedagógicos que dariam ao imperador um estatuto particularmente voltado à manutenção da sociedade romana e à felicidade e virtude do próprio imperador.

Nessas circunstâncias, a clemência tomaria contornos particularmente reveladores das condicionantes históricas nas quais estava inserida, passando o entendimento de que sua aplicação estava revestida de valores morais fundamentais para a deliberação sobre litígios em circunstâncias em que os cidadãos estivessem postos em uma relação de superior com inferior[49](KÖNCZÖL, 2008). Essa nuança a respeito da clemencia tomou forma de maneira mais objetiva no Principado, quando o poder do imperador sobre os cidadãos ou povos conquistados não tinha mais fronteiras claras.

---

[48]Concomitante a esse processo, observou-se nesse momento, a gênese de um modo de pensar que também irá colaborar para as transformações no conceito de clemência: o cristianismo. O estado de sublevação social e de profunda privação das camadas pobres, não cidadãs, favoreceu para que Cristo, e posteriormente, a filosofia cristã, tomasse projeção no ceio do império, em particular, dentre esses grupos de excluídos; marginalizados que, sob a lógica cultural do Mundo Antigo, sua condição não era de forma objetiva, objeto de preocupação sistemática dos governantes, bem como, dos setores abastados (VENTURA SILVA, 2011). Contudo, a pedagogia cristã trará a clemência nuanças que levarão em conta a desigualdade de forças a partir da qual os homens, por vezes, lutam pela manutenção da vida. Fazendo com que Deus seja "compassivo e misericordioso é o senhor; tardio em irar-se e grande em beniginidade" (SALMOS, 103,8). Sendo a sua justiça " juízo em favor de todos os oprimidos" (SALMOS, 103,7).As condicionantes econômicas e sociais aos quais aos quais foram submetidos os excluídos foram as bases para que o discurso de Cristo fosse particularmente transformador da ordem. Partindo do abandono desses homens, dizer que a morte de um "fraco" tinha mais méritos que a vida do forte que o massacrava, colaborou para a transformação do sentido histórico de clemência romana, uma vez que a clemência passaria agregar nuanças que até então o romano não contemplava em sua prática social: a exclusão

[49] Nessa relação de inferioridade não estavam em questão desigualdades culturais e econômicas, uma vez que tal prática se passava entre cidadãos. Ainda que a clemência pudesse ser aplicada àqueles em condições de desigualdade social, esta desigualdade não deveria ser objeto de ponderação no ato de aplicar a clemência.

Assim, no interior do Império a vivência da cidadania permaneceu como a base sobre a qual se faziam reflexões a respeito da equidade nas relações de poder a serem mantidas. O Império voltava-se, primeiramente àqueles cuja vivência social fosse entendida como constituidora da coesão da sociedade; da mesma forma a cidadania também seria um valor a ser levado em conta no ato de oferecer o devido auxílio a determinado grupo, pois a relativa disparidade de bens não poderia ser um fator a desfavorecer parte dos cidadãos nas suas práticas cívicas, uma vez que poderia levar a uma profunda desagregação social.

Nesse âmbito, o homem romano cuja condição era objeto de preocupação era aquele que detivesse um diferencial: ser cidadão; e o que movia os setores sociais abastados em seu favor não era primeiramente a sua condição de relativa limitação econômica, mas seu *status* (COOK; ADCOK, 1928). Esses setores seriam regidos por um estatuto de igualdade em que as vivências comuns seriam fomentadoras de valores — inclusive, para a conceituação e a prática da clemência. Isso pressupunha um estado de reciprocidade e de confiança fundamental para que a clemência fosse aplicada de maneira adequada.

A noção de utilidade da clemência, além de ter finalidades políticas, também fundamentaria a fidelidade à prática da justiça, o que revela o conteúdo da *humanitas* presente nesse conceito: “A clemência é a moderação que retira alguma coisa de uma punição merecida e devida” (SÊNECA, II, 4, 2).

Assim a clemência, como ação em favor da coesão social e da manutenção da estrutura do Império, era apresentada por Sêneca de forma mais convergente à ação penal do Estado, a qual seria acrescida de uma prudência e sabedoria reservadas somente ao príncipe: “[...] a clemência é a temperança de espírito de quem tem o poder de castigar, ou a brandura de um superior a um inferior aos estabelecer a penalidade” (SÊNECA, II, 3,1).

Para Sêneca, a aplicação da clemência cumpria um papel formativo em que os valores da *humanitas* emanados de sua prática distanciavam-se de preocupações que se propusessem primeiramente preservar a vida humana. A morte, para o filósofo estoico, não seria um demérito, mas demérito seria o apego à vida como uma subordinação às paixões – circunstâncias em que o cidadão poderia apelar à clemência não levando em conta primeiramente o seu mérito, mas o temor da morte.

Da mesma forma, o protagonismo do cidadão romano diante de circunstâncias desfavoráveis deveria estar sempre em primeiro plano. Nesse aspecto, a ideia de rendição se afastava dos valores fundamentais do projeto educacional senequiano.

Nem mesmo a situação de miserabilidade deveria ser usada como uma atenuante de uma pena justa. Usar essa situação para atenuar penas seria contrário às práticas das virtudes modelares da sociedade romana, uma vez que, para Sêneca, a materialidade não poderia ser uma condicionante da vida ao ponto de dela se depender para manter-se em busca da sabedoria.

Assim, para Sêneca, a clemência se situaria no âmbito de uma formação humana para a prática do poder cujo propósito não transitaria por abstrações filosóficas que tivessem como primeiro objetivo a transcendência do plano terreno, embora devesse ser exercida por homens que, pelo posto e pela sabedoria, pudessem aproximar-se do divino:

> A *magnitudo animi* é acessível a qualquer ser humano que atinge a postura do sábio estoico e não deixa se atingir por nada, mas a clemência não. Esta deve ser atributo de quem está no posto de comando de outros homens (BRAREN, 2013, p. 19)

Afastando-se de definições que a aproximassem da ideia de indulgência passiva ou submissão, a clemência de Sêneca propõe-se a promover a mediação entre o imperador e a sociedade, pois assim essa clemência se estabeleceria como legitimadora de sua autoridade. Além disso, essa clemência também promoveria a equidade nas suas decisões, salvaguardando a justiça, sem se sobrepor à tradição romana, que primava pelo tratamento respeitoso a ser prestado àqueles com que se estivesse em litígio: “O princípio prático das decisões deve ser que, se foi perdida a justa medida *(aequum),* então é melhor retomá-la pelo contraditório, para o bem da humanidade (*in partem humaniorem)* [...] ” (KÖNCZÖL, 2008, p. 67).

Em tempos de instabilidade política e social a clemência seria um valor que agiria em favor do apaziguamento das tensões sociais e políticas, uma vez que demonstraria o equilíbrio do imperador no ato de decidir. Diante da responsabilidade do príncipe, seria necessário um plano formativo que orientasse

Nero na busca pelo aprimoramento de seu exercício do poder, em que a clemência seria um elevado valor exemplificador de sua *humanitas.*

5.2 O CONCEITO DE ESPELHO DE PRÍNCIPE: UM RECURSO EM FAVOR DO DESPERTAR DA CONSCIÊNCIA DE SI

Desde o período helênico são recorrentes escritos referentes à formação de governantes. Uma preocupação dos pensadores antigos que contribuíram para o entendimento dos anseios humanos de sua época, uma vez que a educação de governantes exigia direcionamentos de caráter social e cultural totalizantes (CERDAS, 2011).

Daí nasceram propostas formativas que, diante das particularidades históricas de cada época, foram objeto de constantes reformulações, indo ao encontro da organização política a partir dos quais foram elaborados. Contudo, como base comum do conceito de "espelho de príncipe" era a convergência das virtudes necessárias ao bom governo, projetando ao príncipe as dimensões de suas próprias responsabilidades.

Assim, a formação do príncipe visou, em diferentes épocas, a um objetivo comum: apartá-lo de todos os maus governantes que o haviam antecedido. Exemplo disso é Xenofonte, precursor dos escritos referentes à formação do príncipe, que afirmou em sua obra Ciropedia: " Mas depois que nos recordamos que existiu um persa chamado Ciro, que soube conservar sujeitos ao seu domínio muitos homens [...] fomos obrigados a mudar de opinião, não é difícil nem impossível governar os homens" (1956, p.16).

Embora em tempos e culturas diferentes, esta compreensão encontra ressonância em tempos posteriores, pois o próprio Sêneca dirigia-se a Nero, primeiramente como aquele que iria mostrar os contornos de sua figura imperial, e as responsabilidades que dela adviria:

> Dispus-me a escrever a respeito da clemência, ó Nero César, para que eu, de certa forma, desempenhasse a função de espelho e te mostrasse a tua pessoa como a que há de vir para a maior de todas as satisfações (Tratado sobre a clemência, I,1,1).

Aos olhos estoicos de Sêneca, a falsa aparência de liberdade para o exercício do poder poderia desmotivar Nero de buscar aprimorar suas virtudes. O proêmio de seu livro *Tratado sobre a Clemência* é particularmente revelador desta preocupação de Sêneca, uma vez que, ao apresentar a Nero as dimensões das responsabilidades e de seu poder, Sêneca procurava construir condições para que Nero começasse a elaborar uma "consciência de si" – condição fundamental, para que, com o tempo, assumisse plenamente a sua natureza racional.

Segundo Brehier (1979, p. 89):

> O moralista parte da observação das inclinações (ormái), tal como as constata no homem desde o seu nascimento, ou na medida de sua aparição. Estas inclinações não podem ser más, no estado em que vêm da natureza. A primeira inclinação nos impulsiona a nos conservar como se a natureza nos tivesse confiado a nós mesmos, nos dando, desde o princípio, o sentimento ou consciência de nós, pois esta inclinação é inseparável da consciência de si [...].

Sêneca procura conscientizar Nero das possibilidades de direcionar as suas ações com base em desejos irracionais, pois assim, ao invés de fazer uso da magnitude de seu poder como um motivo para ponderação, o imperador poderia enveredar para o caminho oposto: o uso excessivo da força. Nesse aspecto, evidenciam-se as particularidades políticas e formativas que Nero deveria levar em conta no ato de decidir. A esse respeito assim se expressa Sêneca:

> [...] é bom inspecionar e andar às voltas com a sua consciência e, depois, lançar os olhos sobre esta imensa multidão discordante, sediciosa e descontrolada – pronta para se precipitar igualmente para a sua perdição como para a alheia se romper o seu jugo – e falar consigo mesmo palavras deste teor: Será que por acaso eu, entre todos os mortais agradei e fui eleito para desempenhar na terra o papel dos Deuses? (Tratado sobre a clemência, I,1,1).

À medida que se afastava de reflexões que tivessem como objeto as atribuições do Estado, o filósofo dedicava-se a sistematizar o que entendia como fundamental para o exercício do poder a partir das dimensões culturais e políticas da *humanitas*, "[...] tornando, por meio do absolutismo moral do estoicismo, o

absolutismo político aceitável, desde que a moralidade e a política se unam e que o rei virtuoso possa ser um diretor espiritual poderoso, modelo para seus governados" (VICENTIN, 2005, p. 97).

Isso revela as intenções marcadamente educacionais e sociais da clemência senequiana: ao mesmo tempo em que a estabilidade do Império era fruto da clemência de Nero, a legitimidade de seu poder também seria resultado deste público (re)conhecimento de sua ponderação no ato de julgar.

Apenas por meio desse olhar distanciado sobre si é que Nero poderia avaliar como as suas ações e palavras poderiam reverberar no Império, desde os segmentos socais aristocráticos até a plebe (OMENA, 2003).

No decorrer do tratado, Sêneca enuncia que o posto exercido por Nero estava resguardado pelos deuses, tanto que Sêneca não atribuía maiores predicados a esta sua herança, uma vez que ela era uma condição amplamente reconhecida.

A forma sucinta como se referente à questão citada pode evidenciar seu recorte pedagógico: antes do apego à sua condição divinizada, a consciência de Nero deveria ser orientada para a compreensão de que, embora estivesse acima do povo e de todos os outros cidadãos do Império, a manutenção dessa condição não seria resguardada unicamente pela sacralidade de sua figura.

Desta maneira Sêneca procura apresentar a Nero reflexões que o levassem a elaborar uma consciência fundada na realidade sócio-histórica que o rodeava. Nesse aspecto, de maneira sutil, Sêneca indicava questões como: Qual é o papel do príncipe clemente?; Mesmo sendo detentor de um poder acima de todos, em sua consciência, esse poder não deveria ser resguardado pela legitimação social?.

Ao apresentar a imagem de Nero, pontua Sêneca:

> Mantenho minha severidade resguardada, porém a minha clemência de prontidão. Assim, contenho-me como se tivesse que prestar contas às leis que, do abandono às trevas chamei à luz. Hoje se os deuses imortais me requisitarem uma prestação de contas, estarei apto a apresentar-lhes os números totais da humanidade (Tratado sobre a clemência, I, 1 4).

As palavras de Sêneca insere Nero em uma universalidade de valores que deveria ser objeto de observação tanto para os príncipes quanto para os cidadãos. Se para os primeiros a clemência seria irrevogável, para o segundo grupo (o de cidadãos) “esta é uma predisposição para a aplicação da justiça, e não uma obrigação, dada a sua natureza” (BRAREN, 2013, p. 84).

Sêneca organizou o processo formativo de Nero consciente de que a função de espelho era uma responsabilidade atribuída àqueles que eram próximos ao imperador. Nesse âmbito, o pensador não só se posiciona como seu preceptor, mas também como representante dos setores aristocráticos da sociedade romana, compostos por cidadãos responsáveis pela escrita da narrativa histórica. Afinal, a imagem que Sêneca proporciona a Nero, de forma sutil, expressa o seu posicionamento sobre o imperador. Essa responsabilidade seria então “uma função normativa? Sim, mas também acreditamos que ele considere muito, a força que possuía os cidadãos na condução da administração imperial; ou seja, a força do espaço público” (EHRHARDT, 2008, p. 144).

Assim, com sua proposta, Sêneca tinha a intenção de promover em Nero uma aproximação entre os valores da interioridade e exterioridade social e política, com a finalidade de formar a consciência de Nero sobre as articulações dos referidos valores. Um estoico entenderia que questões exteriores não o impossibilitariam de cultivar valores superiores, mas a relação interioridade/exterioridade que Sêneca apresenta a Nero, tem dimensões que o distinguem dos demais cidadãos. Nero, como príncipe e responsável pela manutenção do Império, seria também o primeiro agente social de Roma.

Assim, a condição de bondade e inocência de Nero, como Sêneca enuncia no início do tratado, parece ser um ponto de partida bastante promissor para apresentar de forma agregadora e equilibrada o seu protagonismo, uma vez que os vícios comuns ao círculo do poder não o haviam ainda inserido em disputas políticas que o impelissem a perseguições contra os cidadão romanos.

> Cobiçaste uma distinção muito rara e até agora não se concedeu a príncipe nenhum, a inocência. Esta singular bondade não pôs a perder a sua obra, nem encontrou avaliadores ingratos ou maldosos. Adquiriste este reconhecimento: nunca nenhum homem foi tão caro a outro homem quanto tu é ao povo romano, seu único e duradouro bem (Tratado sobre a clemência, 1, I.5)

A ideia que Nero deveria fazer de si – mais do que a sacralidade de sua figura ou o uso da força, que encontrava correspondência em ações de governantes anteriores ao seu tempo – deveria ser pautada primeiramente por aquilo que personificava a sua *humanitas*: a clemência.

Nesse âmbito, ao proporcionar subsídios filosóficos e históricos para que Nero pudesse refletir sobre suas atribuições políticas e sociais, Sêneca delimita a proposta formativa em que está empenhado. Embora Augusto tenha sido concebido como um imperador de merecido reconhecimento, as palavras de Sêneca projetam o governo de Nero acima de seus feitos: “Mas tu te impuseste um enorme encargo. Ninguém fala mais do Divino Augusto, nem dos primeiros tempos de Tibério César, nem, querendo imitar um modelo, procura outro além do teu: avalia-te o teu principado por esta prova“ (Tratado sobre a clemência, 1,1,6).

Ao mesmo tempo, as responsabilidades atribuídas a Nero cumprem o papel de orientar a sua conciência para a segurança necessária à prática da clemência. Era importante fazer Nero compreender que a clemência não seria um valor que o aproximasse da fraqueza ou do mau governo.

Em um primeiro aspecto, a clemência só é praticada em circustâncias em que se vivem enfrentamentos e crises, "visto que, sem crime, é supérflua“ (Tratado sobre a clemência I,1,6). Esse fator poderia sucitar em Nero a compreensão de que a clemência seria uma virtude de um governante pouco habilidoso, incapaz de solucionar problemas antes que chegassem a um ponto culminante. O imperador poderia entender que a clemência seria utilizada, por fim, para dissimular sua inabilidade. Na busca de elevar a virtude da clemência aos olhos de Nero, Sêneca faz uso da seguinte metáfora:

> [...] mas antes de tudo, assim como o uso da medicinia é objeto de respeito entre os doentes e também entre os que gozam de saude, assim a clemência, embora sejam os dignos de castigo que a invoca, os inocentes também a cultuam. E também, na pessoa de inocentes ela tem também o seu espaço, porque, as vezes, o acaso os faz tomar o lugar de um culpado (Tratado sobre a clemência, I,2, 1).

Da mesma forma, ao apresentar a imagem de Nero, Sêneca procura valorizar os múltiplos aspectos da grandiosidade de seu poder fazendo-o

entender que a pequenez e o temor não poderiam flertar com a sua figura: “Eu sou árbitro de vida e de morte desta gente. Está em minhas mãos a qualidade da sorte e da posição que cabe a cada pessoa“ (Tratado sobre a clemência, I, 1, 2).

Diante da autoridade que emanava de Nero, seria mais surpreendente para o povo romano que ele usasse da clemência, pois todos os seus subalternos conheciam e reconheciam seu pleno poder e liberdade para fazer uso da força.

É por essa amplitude do poder de Nero que Sêneca dedica particular atenção à lapidação das expectativas sociais e políticas em relação a ele. Sêneca, neste sentido, evidencia em seus escritos que o que ele ensinava a Nero deveria convencê-lo de sua responsabilidade pela *humanitas*.

5.3 O ENSINAR E O APRENDER DA CLEMÊNCIA: QUESTÕES POLÍTICAS E EDUCACIONAIS

O ensinar e o aprender foram uma preocupação direcionadora das reflexões de Sêneca, uma vez que suas experiências sociais e culturais no decorrer de sua vida o formaram para o exercício da escrita para fins formativos (CARDOSO, 2013). O exílio seria uma ocasião oportuna para desenvolver suas ideias, pois a necessidade (expressa nas cartas a Políbio e à sua mãe Hélvia) o impeliu a lapidar sua argumentação em prol da educação. A sua disposição em apontar em seus escritos a necessidade de potencializar a aprendizagem das virtudes demonstra o caráter pedagógico de seu pensamento, mesmo os tempos em que a possibilidade de ser agente dessas transformações já haviam passado. Escreve o filósofo:

> A virtude autêntica, porém só é possível a uma alma instruída, cultivada, uma alma que atingiu o mais alto nível através de uma contínua exercitação. Tendemos para esse nível, mas não o temos já de nascença; mesmo nos homens melhores, antes da iniciação filosófica, se pode haver matéria-prima para a virtude, não existe ainda a virtude (*Cartas*, 90, 46).

Suas experiências como preceptor de Nero certamente lhe permitiram dedicar-se à sistematização de uma proposta formativa que proporcionasse ao seu discípulo reflexões a respeito de seu posto. A verticalização das relações de poder estabelecidas no Império fez o pensador voltar a sua atenção, de forma

sistemática, à educação daquele que tornara o responsável pela retomada de um estado de segurança social, o imperador. Dessa forma,"[...] preservado o rei, todos têm um único ideal. Perdido o rei, todos rompem o compromisso de fidelidade" (Tratado sobre a clemência, I, 4, 2).

A referida afirmativa de Sêneca auxilia no entendimento do papel didático pedagógico exercido pelo *Tratado sobre a Clemência,* de Sêneca. O texto do filósofo, a partir de uma sustentação histórica — com clara preocupação em exemplificar a Nero sobre as bases as partir das quais deveria governar — evidencia a sua preocupação com o ensino e com a aprendizagem.

O ensinar se constitui como a mais elevada contribuição de Sêneca para a educação romana, e o aprender se tornaria, para o filósofo, uma forma de fazer de Nero um imperador clemente e promotor dos valores da *humanitas*: "[...] conservará feliz e tranquila qualquer casa em que tiver entrado, mas no palácio real, onde é mais rara, mais admirável será" (Tratado sobre a clemência, I, 5,4).

Daí o esforço de Sêneca em levar a Nero possibilidades de aprendizagem sobre a clemência. A aprendizagem dessa virtude fortaleceria a sua figura: "Sêneca explicitamente diz que o Nero tem o potencial para ser um bom governante, mas ele não quer dizer que as virtudes podem ser encontradas nele na sua perfeita forma" (KÖNCZÖL, 2008, p. 67).

Essa intencionalidade contribui para que o pensador projetasse na figura do imperador as possibilidades harmonizadoras que se difundiriam do exercício da *humanitas*: "Enfim, é fundamentada e estável a grandeza daquele que todos sabem estar tanto acima como a favor deles (Tratado sobre a clemência, I,3,2).

Há, portanto uma convergência de valores à figura do príncipe que faz dele um eleito primordial a aprendizagem da clemência.

> [...]nenhuma virtude é mais humana [...] Entre todos os homens a clemência não convém a ninguém mais do que ao rei e ao príncipe. Assim, são grandes as forças de decoro e da gloria se a clemência for saudável para elas, pois prevalecer-se do poder para prejudicar é força maligna (Tratado sobre a clemência, I,3,2).

A natureza benigna da clemência criaria as condições necessárias para um profícuo diálogo entre o principe e a prática da humanidade romana, o que

exerceria um papel revigorante da autoridade de Nero. É nesse aspecto que Sêneca propunha que a prática da clemência não fosse proveniente de um utilitarismo jurídico desprovido de dimensões filosóficas e culturais.

A clemência seria, primeiramente, uma virtude historicamente elaborada, cuja grandiosidade promove um ideal de cultura e de política sem fronteiras temporais ou geográficas (PETIT, 1989). Assim, a excelência da clemência agia justamente para aproximar todos os homens, mesmo se estes se orientassem por diferentes bases filosóficas para construir seu entendimento da realidade. A clemência seria bem vista “não só entre nós, que queremos os homens vistos como um ser social, gerado para o bem comum, mas também entre aqueles que destinam o homem ao prazer (epicuristas) (Tratado sobre a clemência, I,3,2)“

Formar Nero a partir desses preceitos faria com que este se dirigisse aos concidadãos com uma profunda compreensão de humanidade produzida historicamente e coletivamente, o que impeli-lo-ia ao diálogo com as camadas aristocráticas em uma perspectiva mais equilibrada.

> Não é sem razão que os povos e as cidades têm um consenso como o de proteger e amar os seus reis, expondo a si e a seus bens todas as vezes que a salvaguarda do governante o requeira [...] (Tratado sobre a clemência, I, 3, 4).

A noção de unidade de que Sêneca reveste Nero, ainda que seja apresentada de forma assertiva, este é um posicionamento ao qual Sêneca também estava em processo de aprendizagem. Assim, seus argumentos cumprem uma dupla função: a formação de Nero e a lapidação de uma compreensão de poder que se consolidou no Império. Escrever a Nero era também um exercício de aprendizagem a Sêneca.

É evidente que o posicionamento político de Sêneca sobre as questões de Estado perpassa as suas obras de forma contundente. Por exemplo, suas reflexões mostram seu desapreço por modelos políticos que, em seu entendimento, pudessem colaborar para a desagregação da aristocracia política romana (Cartas, 104, 27)

Da mesma forma, a República é concebida como um modelo político mais condizente com a configuração social e cultural romana, da qual Cipião fora um

de últimos representantes, “[...] o único que abraçou a causa da república (Cartas, 104, 30).” Sua morte significou para Sêneca o marco final da possibilidade de que a República pudesse ser mantida. Contudo, ao escrever a Nero, estas questões a respeito da república já estavam superadas, uma vez que as condições objetivas para a manutenção desse modelo de Estado havia se perdido (STACEY, 2007).

Em um primeiro momento Sêneca orientou Nero a restabelecer o diálogo com o Senado, aos moldes propostos por Augusto. Nero, em seus primeiro pronunciamento como imperador (escrito por Sêneca, conforme aponta Tácito, em Anais XIII), apresentou ao povo romano diretrizes que orientariam a sua prática do poder. Como primeiro ato revogou os crimes por traição.

Não obstante, diante das dimensões territoriais e históricas que o Império tomava, seria possível entender que Sêneca tenha compreendido que, naquele momento, não seria razoável estabelecer diálogo com Nero partindo de valores propostos por Augusto. Era essencial a um príncipe, diante da instabilidade política que se apresentava, demarcar a sua originalidade, o que poderia significar, primeiramente, delimitar o que o diferenciava de todos os outros governantes (Tratado sobre a clemência, 1,19).

Assim, aos olhos de Sêneca, seria importante dedicar-se de forma mais sistemática à formação de Nero para a clemência, por isso passou a ver em Nero um agente de sua formação e a conscientizá-lo do poder que detinha e das responsabilidades que deveria assumir:

> Suas ideias, sintetizadas na obra *“De Clemetia”,* propunham a superação do modelo criado por Augusto, de modo que o Estado romano, a partir de Nero, pudesse se fortalecer e manter coesas as relações entre os diferentes grupos sociais existentes sob uma nova perspectiva (VIZENTIN, 2005, p. 46).

Nas reflexões presentes no *Tratado sobre a clemência* há aspectos que poderiam ser usados para caracterizar Sêneca, primeiramente, como um teórico de um poder centralizado (OMENA, 2008), pois em um segundo momento do tratado ele se afasta de proposições espinhosas como, por exemplo, questões referentes à concessão de poderes. Nesse âmbito, é assertivo em situar a condição de Nero acima das instituições romanas, colocando-o com um governante que exercia um papel fundamental na organização do Império, ao

ponto que “sua queda será o fim da paz romana” (Tratado sobre a clemência. I,4,2).

Tais posicionamentos, quando apresentados numa perspectiva prioritariamente política, parecem a princípio corroborar a hipótese proposta por Luciane Omena, mas “na verdade, o conceito senequiano de *clementia* é um complicado mecanismo exatamente porque obedece a múltiplas intenções (BRAREN, 2013, p. 17).

É necessário considerar primeiramente que o tratado escrito por Sêneca afasta-se de teorizações a respeito do processo de concentração do poder e de seus subsídios para a composição da autoridade do imperador.

Partido da configuração que o Estado havia tomado, sem se alongar sobre a sua composição, Sêneca expõe as dimensões do poder de Nero com o objetivo de promover um questionamento: o seu poder sobre os homens, embora seja imperativo, seria superior à *humanitas* romana? Assim, é no âmbito da formação moral que se situa o questionamento de Sêneca:

> Entretanto, antes de tudo, aos poderosos e aos insignificantes, sobrevém-lhes igual admiração pela tua clemência; pois cada um sente e espera menores ou maiores bens de acordo com a porção de sua sorte, porém da clemência todos esperam o mesmo quinhão. E não existe ninguém que esteja tão exageradamente satisfeito com a sua inocência que não se alegre por estar a Clemência à vista, preparada para velar sobre os erros humanos (Tratado sobre a clemência, I,1,9).

A consciência de que seu tratado cumpria uma função educativa, possibilitou a Sêneca compreender os limites e possibilidades de sua proposta educacional. Como já mencionado, Sêneca esperava que Nero pusesse em prática sua proposta formativa, o que o levou a orientar suas proposições principalmente pelas relações humanas.

Nas reflexões propostas por Sêneca observa-se uma particular ênfase nas relações interpessoais, objetivando oferecer a Nero a integração na realidade em que intervinha, de forma que ele não só se estabelecesse como um agente social, mas que fosse ao mesmo tempo beneficiário de suas contribuições. Essa condição garantiria à prática da clemência a autorrealização do próprio governante: “A verdadeira felicidade consiste em proporcionar salvação a muitos

e, da própria morte, fazê-los retornar a vida, merecendo a coroa cívica pela clemência" (Tratado sobre a clemência, II, 4, 5).

Sêneca, quando expõe a Nero as dimensões de seu poder, pretende justamente expor possibilidades de sua preservação que advêm desta autoridade. A disposição de seus súditos a oferecer a vida em sua defesa não seria uma prática mecânica, desprovida de ponderações a respeito das implicações de tal ato para a manutenção de si e da ordem social:

> As primeiras linhas de frente [...] apresentam o peito aos ferimentos para não deixar retroceder as insígnias de seu imperador; pois ele é o vinculo, cujo poder intervém na coesão das forças públicas. Ele é o sopro vital que arregimenta estes tantos milhares que por si mesmo nada seriam a não ser ônus e presa de guerra, se esta idéia de império lhe fosse retirada (Tratado sobre a clemência I, 4,1).

Assim, ao mesmo tempo em que apresenta os conteúdos formativos da clemência, Sêneca expõe em seus escritos, de forma não secundária, a preocupação com a importância da socialização entre o príncipe e seus súditos.

Essa preocupação tinha uma intenção: construir um espaço de convergências para o desenvolvimento da *humanitas,* no seio do império. Nesse âmbito, a clemência seria detentora de claros conteúdos culturais e sociais que garantiriam que o imperador, ao aplicá-la, estivesse demonstrando a sua disposição ao diálogo, não a reduzindo à demonstração de poder.

5.4 A *HUMANITAS* DO IMPERADOR SÁBIO: BASES HISTÓRICAS E EDUCACIONAIS DO GOVERNAR

Em seu desterro, ao escrever suas consolações ao liberto Políbio, reconfortando-o pela morte do irmão, Sêneca enuncia a centralidade da figura do imperador Cláudio como ordenador da sociedade. Nesse aspecto, ao mesmo tempo em que Sêneca estabelece, indiretamente, negociações sobre a sua condição de banido da sociedade romana, ele evidencia a condição servil à qual a aristocracia podia ser submetida – o que certamente fundamentou a

preocupação de Sêneca em formar um governante ideal quando a oportunidade lhe foi concedida.

Educar Nero, o primeiro cidadão, responsável pela construção da coesão entre sociedade e Estado, transcendia as preocupações a respeito da concentração do poder – discussões centrais nas monarquias ocidentais modernas. Em Roma, nos tempos de Sêneca, era necessário pensar que o poder imperial carecia ainda de subsídios mínimos para a sua existência: a legitimidade dentre os mais amplos setores da sociedade romana.

A investidura do poder e a alternância dele, em tempos de fragilidade política que caracterizaram a dinastia julio-claudiana, exigiram dos pensadores romanos particular atenção com projetos de formação de imperadores, com a sagacidade necessária para estabelecer diagnósticos sobre si mesmos. Dessa maneira, no projeto formativo que o filosofo propõe a Nero, a capacidade de o imperador avaliar em perspectiva as suas interações no meio social e politico promoveria, entre seus súditos, a busca pela perfeição, tendo-se em vista que estes se espelhariam em ações do imperador, pautadas pelo diálogo.

Assim, conceito de imperador sábio senequiano – aquele que, mesmo estando acima de todos os demais, age com desprendimento em favor de todos – evidencia o distanciamento da noção de imperador que Cláudio havia sido, que exigia dos cidadãos, inclusive de Sêneca, a subserviência obtusa.

> Assim, o que se vê é que o Imperador ideal de Sêneca é aquele que se funde com o povo, incorpora a *Res Publica* em si e, mostrando-se à altura dos deuses, deles recebe seu favor. Um Imperador povo-Estado-deus. Algo muito distante do "ideal senatorial" (FAVERSANI, 2001, p. 140)

O imperador sábio, orientado pela clemência, teria preocupações que se sobrepunham a sua distinção e poder, pois estaria em busca por conquistar aquilo que se manteria para além do seu tempo: uma sociedade virtuosa. As práticas virtuosas do imperador sábio, com seus conteúdos formativos e exemplificadores, seriam instrumentos por meio dos quais as vicissitudes da sociedade romana poderiam ser combatidas. Nero, como um governante sábio é conceituado por Sêneca, por fim, como um mestre que orientaria a humanidade romana na superação de seus vícios.

Nero seria constantemente testado quanto a sua capacidade de governar, pesando sobre ele, diuturnamente, questões que exigiam tomadas de decisão. Assim, os julgamentos de um imperador sábio deveriam ter como base a serena consciência dos desdobramentos pedagógicos das suas ações. Esta convicção – particularmente em situações de extrema tensão política – orientaria o príncipe em favor da formação de uma sociedade cujas relações sociais e políticas fossem mais equânimes.

A condição de sábio, que poderia ser atribuída a Nero, um educador da sociedade, toma forma nas parábolas de Sêneca. O imperador deveria compreender que um projeto de poder que não fosse ao encontro da solução das fragilidades políticas presentes no "tecido" social romano, não se sustentaria:

> Imitará os bons lavradores que cultivam não somente árvores de porte reto e alto, mas também cuidam das que se entortaram por algum motivo, aplicando escoras para endireitá-las. Podam à volta de algumas árvores para não tolher o crescimento dos galhos, adubam outras, raquíticas por causa do solo fraco, expõem ao céu as que sucumbem à sombra alheia (Tratado sobre a clemência, II, 5, 4).

Nero seria o mediador das disputas estabelecidas quer fossem na política, quer fossem na sociedade. O seu poder não deveria ter uma finalidade "em si mesma", – a exemplo, a demonstração de força – mas sim, a de promover a virtude, cujo modelo ideal estava personificado na sua figura. O julgamento de um imperador sábio, baseado no equilíbrio proporcionado pela clemência, dignificaria a sua prática da justiça, difundindo o ideal de virtude necessário para se restabelecer a coesão social romana que, para Sêneca, estava se perdendo.

Observa-se que o conceito de sábio como ser útil a si e à sociedade ganha maiores responsabilidades quando Sêneca atribui tal perfeição ao imperador. Na casa real a sabedoria seria uma virtude ainda mais edificante à proporção que exercesse influência sobre um maior número de cidadãos. Sendo o imperador sábio um articulador das diferentes instâncias da sociedade romana, ele retroalimentaria um estado de segurança universal.

Esse status de perfeição daria a Nero a legitimidade, a liberdade e a segurança necessária para governar. Ainda, honrado pelo diferencial de

sabedoria, proporcionado pela clemência, o príncipe teria clareza do que o diferenciava das demais almas sábias.

O poder de Nero, ainda que supremo, deveria ser orientado, então, pela supremacia daquilo que poderia fazê-lo verdadeiramente perfeito: a sua alma. Em sua interioridade cultivaria seus bens inalienáveis e que, por extensão, favoreceria ainda as suas conquistas exteriores. Dessa maneira, suas conquistas interiores seriam superiores as suas conquistas exteriores – ainda que em um imperador, pela magnitude de sua figura, o que era exterior seria mais lembrado.

A partir dessa compreensão, Sêneca procura evitar que tal ascensão da alma seja entendida por Nero como uma subordinação à filosofia. Como a sabedoria leva à alma a ação, o imperador e o sábio não se diferenciariam. O imperador seria uma síntese, que, vivendo em um estado de paz inabalável, proporcionado pela filosofia, faria das suas ações uma extensão dessa harmonia interior. Sêneca acrescenta ainda que, em alguns momentos, a busca pela sabedoria é capaz de elevar o imperador próximo aos deuses, pois, assim como eles, teria paz imperturbável.

Reitera-se que, em face ao poder de contornos imperiais, em um imperador sábio a alma teria, de fato, um porte superior às demais almas sábias:

> E se os deuses, que são pacíficos e justos, não perseguem imediatamente os delitos dos poderosos com seus raios, quão mais justo seria que o homem, colocado como preposto dos outros homens exercesse o comando com espirito meigo e refletisse sobre qual dos dois aspectos do mundo seria mais agradável e mais belo a seus olhos: quando o dia é sereno e claro, ou quando é sacudido por incessantes trovoadas, e relâmpagos faíscam aqui e acolá! E a aparência de um império tranquilo e bem-estruturado outra coisa não é senão a de um céu sereno e brilhante (Tratado sobre a clemência, I, 7, 2)

No século I da era cristã o imperador participava efetivamente dos julgamentos que ocorriam no império, em particular em Roma. Assim, a um Imperador que era exigido participar nas decisões de ordem prática, cotidianas, também era atribuída a possibilidade de potencializar entre o povo o reconhecimento de sua condição de " imperador formador".

O imperador sábio promoveria a vontade de aprender dentre os seus súditos porque educaria pelas suas ações e inspiraria por meio da transparência transmitida pela sua figura, fazendo com que o governar e o educar unificassem-se. Nero suscitaria no sujeito o primeiro despertar da consciência, da necessidade de avaliar a si mesmo e, a partir disso, que este tomasse encaminhamentos para aprimorar-se (CARDOSO, 2005).

Suas decisões pela clemência, devidamente delimitadas entre o que cabe ser compreendido como justiça e o se pode definir como vingança, seriam acolhidas prontamente pela sociedade. Em outros termos, Nero evidenciaria o que era justo e de contornos institucionais e o que caberia insurgir-se, pois assim como as feras podem ser contidas com punição: "[...]se um cavaleiro investir sobre o dorso delas com o aguilhão, elas tentarão a fuga através do próprio obstáculo que as afugentou e esmagarão o objeto de seu medo" (Tratado sobre a clemência, I, 12, 5).

A coragem da sociedade não seria fruto apenas da disposição de espírito mas também resultado da necessidade. Nero, como imperador sábio, por meio da sua racionalidade laboriosamente lapidada, ponderaria a respeito da justa medida das penas aplicadas, respeitando os limites da dignidade humana, sem instigar o réu ao medo irracional. A coação extrema impulsiona o condenado a desconsiderar o perigo, tendo em vista que nada lhe resta caso não se insurja contra o seu juiz - reduzido à figura de algoz. O imperador sábio compreende que, quando pune sem medida e indiscriminadamente o cidadão, " apetece-lhe incorrer em perigos e ir até o fim como se sua vida fosse de outra pessoa" (Tratado sobre a clemência, I, 12, 5).

O autocontrole exigido do príncipe, que vivenciava situações de tensão as quais o cidadão comum não enfrentava, fez com que Sêneca direcionasse particular atenção à capacidade de Nero planejar suas ações. Para isso, Nero, para alcançar a sabedoria, deveria depurar a sua alma de sentimentos desagregadores que poderiam instigá-lo a agir sem refletir:

> Acrescenta que o sábio prevê os acasos e tem soluções prontas para eles. E jamais algo límpido e sincero provém de perturbação. A tristeza é inábil em discernir as coisas, refletir sobre assuntos úteis, evitar os perigosos, avaliar perdas equitativamente (Tratado sobre a clemência, II,6,1).

O imperador sábio, ao se antecipar aos eventuais desafios impostos ao exercício do poder, situar-se-ia em um patamar superior aos sentimentos como a ira, mesmo em circunstâncias em que já havia sido traído. Enredar-se nas conspirações articuladas contra ele fomentaria sentimentos irracionais, o que potencializaria ainda mais as traições contra o seu governo, difundindo instintos primários entre os homens, como ódio e vingança. A tentativa exaltada de desarticular eventuais insurgências contra o seu governo poderia ainda fazer com que tomasse decisões estanques, que, embora fossem capazes de barrar provisoriamente possíveis golpes, em longo prazo, isso não demoveria o cidadão de seus intentos.

Sendo a harmonia social extensão da felicidade do imperador sábio, ele não poderia coadunar com sentimentos de vingança fosse pelo fato de o referido sentimento contrapor-se à sabedoria, fosse pelo fato de a vingança degradar ainda mais a autoridade do príncipe.

Na perspectiva de Sêneca, a instabilidade social e política do império não era movida por problemas superficiais – os quais possibilitariam ao príncipe resoluções mais pragmáticas – mas por crises estruturais, instaladas nas relações de poder entre Senado e príncipe; entre Estado e sociedade. A magnitude dessas fragilidades relativas à confiança e fidelidade exigia do príncipe toda a sua serenidade e sabedoria.

Nesse aspecto, Sêneca é cuidadoso em apresentar a Nero a dimensão negociadora do sábio sem que essa postura fosse de encontro com os princípios estoicos, fundamentados em preceitos rígidos quanto à não negociação com condutas tidas como reprováveis. O sábio deveria ser exigente consigo mesmo no processo de ascensão à sabedoria; contudo sem fazer disso um impeditivo para o diálogo com aqueles que estavam submersos nos vícios ou mesmo em estágios iniciais de formação. Quando necessário, o imperador deveria lançar-se no auxílio deles:

> Conheço a má reputação da escola estoica entre os inexperientes, que a tem como excessivamente dura e como incapaz de vir a dar bons conselhos a príncipes e reis. Reprova-se-lhe que, porque impede ao sábio ser compassivo, o impede de perdoar. Estes preceitos, se colocados cada um de per si, são odiosos, pois

> parecem não deixar nenhuma esperança para os erros humanos e deduzir que todos os delitos conduzem ao castigo (Tratado sobre a clemência, II,5,2)

O imperador sábio compreende que a preservação da sua sabedoria e, por extensão, da sua autoridade, está na capacidade de proporcionar a segurança do seu povo, punindo quando necessário, mas sempre regido pela *humanitas* proporcionada pela clemência. Ela seria um ornamento de sabedoria primordial ao imperador, por resguardar a vida e a dignidade humana, preservando a sociedade de estados "animalescos", cuja violência serve apenas para retroalimentar a destruição (I, 26, 5). A sua sabedoria conferiria tônus à sua autoridade.

> O pesar esmaga, abate, restringe os pensamentos. É o que não acontecerá ao sábio, mesmo nas suas desgraças pessoais. Por outro lado, ele irá rechaçar toda a fúria do infortúnio e quebra-la à sua frente. Conservará sempre a mesma aparência calma e impassível, coisa que não poderia fazer se agasalhasse a tristeza (Tratado sobre a clemência, II, 5,5).

A grandeza do poder de Nero, ao contrário de muitos que o precederam, poderia não ser lembrada como sinônimo de coação, de incapacidade de mensurar limites, mas como uma autoridade legitimada pela coletividade. Nesse âmbito, a clemência seria ainda uma forma de reforço formativo "já que para estes seria mais interessante apoiar e seguir a um príncipe clemente" (VINCENTIN, 2001, p.131).

A sabedoria de Nero reiteraria o seu valor cultural e religioso, tendo em vista que ela honraria a sua ancestralidade divina, estando, assim, em consonância com a grandiosidade dos deuses. A *humanitas,* que tomava a forma de sabedoria, seria o "maior ornamento para o soberano [...] não importa qual seja o meio e qual seja o direito que o terá colocado como preposto dos demais homens" (Tratado sobre a clemência, I, 19, 1).

Reitera-se que, com tal responsabilidade, a função de príncipe exigia de Nero uma vigília constante sobre os desdobramentos que as suas ações tomavam, contudo isso não poderia ser visto como um fardo. O imperador sábio ao agir em favor da prosperidade de seus súditos realizava-se ao ver a sua causa e o seu empenho coincidindo com as necessidades dos diferentes setores

da sociedade. É dessa convergência que nasceriam a sua felicidade e individualidade como imperador, sem perder de vista a sua personificação como Estado:

> Quanto às demais coisas que espero que os compassivos façam, o sábio as fará com prazer e elevação de espírito. Prestará socorro às lagrimas alheias mais não acrescentará as suas. Oferecerá sua mão ao naufrago, acolhida ao exilado, esmola ao indigente, não esta esmola ultrajante, que a maior parte desse que querem aparecer compassivos arremessam, desdenhando os que auxilia, e temendo ser contaminada por eles, mas como um homem e dará a outro homem a partir de bens comuns (Tratado sobre a clemência II, 6, 2).

Ao personificar a segurança da sociedade romana, Nero faria ainda da sua preservação uma prioridade legítima, sem carecer de negociações espúrias para preservar a sua vida.

O príncipe, ao inspirar coragem no campo de batalha, mesmo quando seus soldados estivessem em desvantagem, estes não retrocederiam em combate, por saberem que romper com as insígnias de um imperador sábio seria quebrar um vínculo de fidelidade pautada pela excelência da *humanitas*. Sendo Nero um unificador do povo romano, “Portanto, é a sua própria preservação que os homens amam quando conduzem legiões, as dezenas, à batalha a favor de um só homem” (Tratado sobre a clemência, III, 2, 1).

Esse vínculo primordial em favor da defesa do soberano difundia-se indistintamente por toda a sociedade, já que agradava ao povo imitar também a conduta de seus chefes militares, sentindo-se honrado por participar de uma causa comum: “[...] a opinião pública recolhe todos os vossos atos e palavras e, por esta razão, ninguém deve preocupar-se mais com a qualidade de sua reputação do que aqueles que hão de tê-la grande” (Tratado sobre a clemência, III, 4, 1).

A ação pedagógica do imperador sábio concretiza-se, então, com base em uma expectativa de reciprocidade, uma vez que a sua grandiosidade enobrece o todo social, ao mesmo tempo – e em contra-partida – todos os segmentos sociais o resguardaria. Dessa maneira, ao imperador caberia agir sempre de forma tática, avaliando seus projetos para o império sem

desconsiderar as resistências e adaptações necessárias no momento de colocá-los em prática.

Ao que se refere às possíveis resistências a um imperador sábio, Sêneca pondera que a sociedade, pelo exemplo, ao replicar as práticas dos príncipes em momentos críticos, as distingue em ações formativas e viciosas. Assim, a força, a coação e a disseminação do medo entre os cidadãos eram um contrassenso uma vez que essa mesma força amplificava-se contra o imperador que a aplicara. Nero deveria, então, perseverar na construção da confiança comum, mesmo nas situações mais adversas.

Se o uso da força desmedida faria de Nero um algoz, em contrapartida, abrir mão da punição devida poderia desvirtuar a prática da justiça. Nesse âmbito, o perdão toma gradações desagregadoras:

> Mas por que o sábio não perdoará a ninguém? Estabeleçamos agora, também, o que é o perdão e saberemos que o sábio não deve concedê-lo. O perdão é a remissão da pena merecida. Eu, t!ao rapidamente como se estivesse em julgamento de outra pessoa, direi o seguinte: [...] aquilo que quiseres obter pelo perdão, o sábio te concederá por um caminho mais honrado, pois poupará , refletirá e corrigirá. Fará o mesmo que se perdoasse, mas não perdoará, porque aquele que perdoa reconhece ter omitido algo que deveria ser feito (Tratado sobre a clemência II, 7,1).

Se o perdão não coaduna com os princípios estoicos, uma vez que não levaria o homem a refletir sobre seus atos, concebê-lo deliberadamente poderia ser compreendido ainda como uma fraqueza do príncipe, visto que o conteúdo educativo do seu julgamento foi perdido.

Reitera-se que os extremos são espaços que o príncipe sábio deveria sempre contornar. Ele deveria fazer uso da virtude quando se dispusesse a auxiliar o homem em suas misérias, contudo, sem reduzi-lo à condição de dependente da benevolência do imperador – uma vez que a possível recorrência em crimes por parte do acusado seria a comprovação de que Nero não agira de forma transformadora sobre a sua conduta.

> Portanto, o sábio jamais se compadecerá, mas socorrerá e será útil. Nasceu para a assistência comum e para o bem público, do qual dará a cada um a sua parte. Também aos infelizes, seja

> para reprovar, ou seja, para corrigir, estenderá sua bondade proporcionalmente; mas aos verdadeiros aflitos e aos esforçados, virá em socorro muito mais prazerosamente (Tratado sobre a clemência, II, 6, 3).

Os contrastes entre a sabedoria e os vícios são particularmente trabalhados por Sêneca com o intuito de afastar qualquer distorção sobre a *humanitas* do imperador sábio. A sabedoria não poderia ser reduzida a um recurso propagandístico de uso circunstancial, subordinada à necessidade de governabilidade do império. A sabedoria como um fim, deveria ser a perfeição – o que de forma alguma coadunaria com os vícios advindos da ambição pela conquista e preservação do poder a qualquer preço.

Caso a busca da sabedoria fosse usada por Nero como ornamento, servindo-se do seu processo formativo de forma capciosa, da mesma forma, a sociedade também o imitaria, passando a agir de maneira insidiosa. Reiterando a reciprocidade que regia a relação imperador e sociedade, a corrupção do príncipe, por extensão, difundir-se-ia pela sociedade em igual medida: " [...] de fato, o que alguém pode esperar daquele que ensinou a ser mau? A maldade não obedece durante muito tempo, nem faz tantos males quantos se lhe ordena" (Tratado sobre a clemência, III, 14, 1).

Nesse aspecto, não se podem esconder dos súditos as intenções de um príncipe, tendo-se em vista que as ações do imperador, em dado momento, contrariariam seus argumentos – o que colaborava para um ambiente de especulações e sublevações que abalaria todas as suas conquistas.

A sabedoria seria, portanto, um projeto para a vida de Nero, sem se ater precisamente aos tempos de crises, ainda que em tais contextos ela fosse particularmente requisitada, pois, nessas épocas exigia-se maior diálogo com a sociedade.

> Da mesma forma como o corpo inteiro está a serviço da alma e, embora ele seja tão grande e vistoso e ela permaneça sutilmente oculta e dúbia quanto ao lugar em que se esconde, todavia as mãos, os pés , os olhos trabalham para ela, e a pele a protege. Do mesmo modo, esta imensa multidão, reunida em torno de um só ser vivente, governada pelo seu próprio espírito, dobrada pela sua razão, será oprimida e despedaçada pelas suas próprias forças se não for sustentada pela sabedoria (Tratado sobre a clemência I, 3,5).

No decorrer do tratado dedicado a Nero, Sêneca aponta os setores sociais inferiorizados como "*populus", "multitudo".* Essas definições, embora tivessem caráter pejorativo, não significavam desconsiderar a plebe como um importante segmento social em momentos de instabilidade política, tendo-se em vista que em circunstâncias críticas tendiam a aprofundar as crises e as fragilidades do príncipe, ao promoverem sublevações sociais.

Sendo a participação do povo na política reduzida à agitação social, a sabedoria do príncipe, nessas circunstâncias, estender-se-ia ao *populus* por meio da sua proteção: "[...] os "miseráveis" sem rumo, não podem por si próprios, conter-se, pois necessitam de alguém que os ordene e comande; no caso, o príncipe (VINZENTIN, 2005, p.129).

Para Sêneca, seria então necessário mantê-los como protegidos do príncipe sábio, pois, por não terem vivenciado um processo educativo que os habilitasse para a vida cidadã, estavam alijados do processo de interação e trocas diretas com o imperador.

Assim, o imperador sábio compreenderia que diante das limitações quanto a sua interação pedagógica com a plebe, a resposta do povo a respeito das suas ações viria por meio da confiança depositada e da cumplicidade estabelecida com o príncipe.

Em outros termos, diante da impossibilidade de trocas socioculturais entre povo e príncipe, o papel do referido segmento social circunscrevia-se à subserviência. Era imperativo ao povo a aceitação de que, sem um governante sábio, estaria em ruína:

> O destino de um povo tão grande, povo que se manterá afastado do perigo durante tanto tempo quanto souber suportar freios, que, se de alguma maneira romper, ou se, por algum acidente, não puderem sustentar elos partidos, esta unidade e esta vasta rede do enorme império se fragmentarão em muitas partes, e esta cidade terá deixado de dominar mesmo momento em que tiver deixado de prestar obediência (Tratado sobre a clemência I, 4, 2).

Desfeita essa relação de cumplicidade entre *populus* e imperador, o governo de Nero não necessariamente perderia a sua legitimidade. Contudo, Sêneca reconhece que esse afastamento comprometeria a capacidade de Nero personificar a totalidade do Império – o que demonstraria uma limitação que

não coadunava com a ideia de perfeição do sábio. Assim, ao imperador sábio caberia direcionar o cidadão à perfeição. Também caberia ao governante dimensionar ao povo o maior ou menor nível das suas contribuições para a construção do império:

> [...] A *clementia* principesca dirigir-se ia, portanto, de uma forma bastante ampla, a toda população do império romano, sem distinção de categorias sociais, pois a todos garantiria a paz e a segurança, a todos preservaria e a todos comandaria (VINCENTIN, p. 97, 2001).

Sendo a perfeição uma prerrogativa do imperador sábio, expressão de toda materialidade cultural romana, ele não poderia abrir mão da complexa tarefa de, por fim, personificar a identidade do povo romano (BRAREN, 1985).

Aceitando essas prerrogativas, Nero poderia vislumbrar as suas ações virtuosas tomando a forma de esperança de novos tempos. Cada setor social, com base nas suas potencialidades e limitações para a ação, convergiria em favor da unidade do império.

O imperador, como expressão de uma ordem universal, ao lapidar o seu poder sem oferecer resistência ao desprendimento que esse processo exigia, edificaria importantes contribuições para as instituições romanas. Por fim, o imperador sábio, como educador, deveria estabelecer medidas para o seu poder, de forma que difundisse segurança e estabilidade pelo império.

Nesse aspecto, o imperador sábio teria consciência do seu papel político e social, mas acima de tudo primaria pela sua condição de ordenador do cosmos. O esforço de Nero para alcançar esse entendimento permitiria que ele se aproximasse da divindade da qual era herdeiro, assumindo a sua natureza humana em constante aperfeiçoamento, mas amparado pela legitimidade e perfeição dos deuses: “[...] como todas as grandes lições, a *“clementia*” deve ser aprendida através do esforço pessoal, esforço esse que dará o devido peso tanto à virtude, como à evolução individual (BRAREN, 1985, p. 84).

Por fim, o processo formativo do imperador sábio, proposto a Nero, fundado na prática da moral, possibilitou que Sêneca fosse alçado à condição de educador de príncipes.

Tal responsabilidade fez com que Sêneca assumisse uma postura, em determinados momentos, provocadora. O filósofo afirma a Nero, mesmo que de forma parcimoniosa, que a sabedoria não era um valor imanente à função de imperador e, se quisesse alcançar a condição de sábio, não deveria fazer demonstração gratuita de força. Caberia ao príncipe, com base na *humanitas,* usar de forma educativa o seu poder. (ULMMANN, 1996). Isso significava que, quando exigido em um julgamento, o imperador não poderia subestimar o réu indistintamente do setor social ao qual pertencesse.

Um sábio compreenderia que o poder equilibra-se em uma universalidade de ideais, expectativas e necessidades inter-relacionadas de tal forma, que não se poderia desconsiderar o papel de nenhum dos sujeitos sociais que compunham o império.

CONSIDERAÇÔES FINAIS

A dinâmica histórica do Mundo Antigo impunha aos tempos vividos por Sêneca um novo arcabouço de exigências para a conservação da *humanitas*. Desse modo, antes de discutir qual modelo político seria o mais adequado para promover a *humanitas*, o pensador prefere refletir sobre a natureza moral que a tradição legou a esse conceito. Por ser a moral um valor essencial e ancestral na cultural romana, garantir-se-iam as condições para que a *humanitas* permanecesse em desenvolvimento entre os romanos.

Essa preocupação se expressava em Sêneca por meio de seus modelos exemplificadores da *humanitas*: o cidadão sábio e o príncipe clemente. A composição desses modelos ideais se constitui como questão central nas reflexões do pensador.

Entende-se, então, que o processo formativo para o exercício da *humanitas* envolveria um sujeito moldado para o exercício da cidadania, tendo em vista que o referido valor educacional exige intimidade com a cultura e com a educação em uma perspectiva ideal, o que, por sua vez, estava em consonância com aspirações da aristocracia, que, historicamente, fora educada com base nas tradições e leis romanas.

Desde suas origens mais remotas a *humanitas* esteve revestida de virtudes tidas como superiores, conferidas àqueles romanos que fossem capazes de refletir e decidir sobre os direcionamentos culturais e políticos do mundo romano. Uma lapidação da prática da cidadania que foi sendo elaborado no decorrer de distintas épocas históricas; processo em que ao longo dos tempos incumbiu o cidadão da responsabilidade de manter-se vigilante sobre os valores concernentes a humanidade latina.

Diante do estado de desagregação em que a sociedade romana se encontrava desde os anos finais da República, em Sêneca, os fundamentos sociohistoricos da *humanitas* foi orientando, portanto, para a concepção de educação como um valor que se sobrepunha a preocupações com a eloquência cultural. Assim, a *humanitas* deveria constituir-se como um “árbitro” entre os homens, pois, com o estado de mudanças nas relações de poder que se instalou

com a ascensão do Império, poderia ocorrer o total esfacelamento da unidade moral que consubstanciava a cultura romana.

Para Sêneca, esta perda seria mais devastadora para a *humanitas* do que as questões de organização do Estado romano. Entende-se, com isso, que a *humanitas* de Sêneca não se fundamentava em conceitos de ordem prioritariamente gramaticais e teóricos, uma vez que o pensador não defendia, em primeiro lugar, a preservação da cultura e da educação com os mesmos contornos dos tempos da República, mas sim a preservação dos valores romanos em uma época em que o Senado se havia esvaziado de atribuições diretas referentes à manutenção do Estado e da sociedade.

Isso não significava desprezar as contribuições de Cícero para o aprimoramento da cultura e da educação romana, mas sua proposta para a *humanitas* envolvia a promoção da (re)construção da confiança que, historicamente, Roma havia depositado na *res publica*. No entendimento de Cícero, para a restituição da *auctoritas* ao Senado far-se-ia necessário promover a legitimidade de que a tradição revestia a *res publica*. A tradição também se responsabilizaria por situá-los no pouco apreço com que ao longo da história seus antepassados haviam visto regimes de poder centralizadores.

Já Sêneca, nos tempos do império, promovia reflexões sobre as noções da virtude da clemência, do poder e da sabedoria em circunstâncias em que o fim da República se colocava como uma questão menor ante a possibilidade de dissolução da própria *humanitas*.

Para Sêneca, as interações sociais se estabeleciam como um campo particularmente dinâmico para o desenvolvimento do conceito de *humanitas*, pois os benefícios proporcionados pela educação a partir da literatura e da cultura transitavam do micro para o macro, do individual, para a prática social e política. Essa interação não significaria uma proposta formativa homogeneizadora do saber entre os homens; pelo contrário, ela reafirmaria entre eles os limites de suas faculdades intelectuais.

A partir dessa compreensão, Sêneca reitera que a busca e a manutenção da *humanitas* não admitiriam improvisos, tão pouco se constituiriam como uma atividade passageira, a ser superada quando se alcançasse determinado objetivo traçado; ela seria um processo em constante aprimoramento na sociedade

romana, exigindo do cidadão vigilância com a sua formação. Daí advém sua preocupação em elaborar um plano de ação formativa capaz de orientar o cidadão romano na busca pela excelência.

Ante a complexidade do processo educacional formulado por Sêneca, alcançar um estado de plenitude da *humanitas* seria possível apenas àqueles que se dedicavam de forma integral à superação de suas limitações. O cidadão estaria então contribuindo para a manutenção da sociedade romana, fosse por meio da ação política, da filosofia ou do exercício do ócio produtivo.

Esse posicionamento de Sêneca abre espaço para a reflexão a respeito do estado de mudança que se assinalava nas formas de se compreenderem as relações socioeducacionais: a *humanitas* deveria articular-se com a busca pela harmonização das relações de poder existentes entre o imperador e a sociedade.

Na busca pela manutenção da *humanitas*, Sêneca defendia que tanto o cidadão comum como o imperador deveriam voltar-se não só para o objetivo de reafirmar os laços de romanidade entre iguais, mas também para que as contribuições da *humanitas* fossem difundidas entre todos os homens que, com a expansão territorial advinda desde os tempos da República, habitavam o território romano. Se ocorresse a total fragmentação dos deveres cívicos para com a nação, não haveria mais organização social, tradições ou cultura pelas quais zelar.

É necessário considerar que em tempos de profundas crises políticas e de transformação dos costumes, Sêneca aponta para a necessidade de o cidadão e o príncipe serem perspicazes na forma de ouvir e agir, pois estavam encarregados da manutenção da estrutura social romana.

Os valores formativos propostos por Sêneca se estabelecem como um princípio fundamental para se compreender o conceito de *humanitas*. O legado de suas obras ultrapassa a percepção de educação institucionalizada, pois o pensador propõe ao cidadão e ao governante um processo de transformação que se sustenta em valores formativos que detém uma perspectiva de totalidade. Com seus componentes culturais, sociais e políticos, suas reflexões se constituem como uma proposta educacional de cunho moral para os cidadãos romanos em tempos de dissolução dos seus valores tradicionais.

Da mesma forma, os valores concernentes à *humanitas* ao mesmo tempo em que demarcam as características fundamentais da educação e da cultura romana, também podem contribuir para as reflexões a respeito dos problemas do presente. Ainda que as vivências sociais e políticas do Mundo Antigo pertençam a espaços e temporalidades distintas, a preocupação com a formação humana perpassa as preocupações educacionais do presente.

A educação, como depositária de valores social e coletivamente elaborados, oferece subsídios históricos para que se possa refletir a respeito de práticas formativas que são candentes na cultura ocidental – o que possibilita ao sujeito do presente delimitar o conjunto de saberes e de práticas sociais desenvolvidas em sua realidade, partindo das tensões e enfrentamentos historicamente constituídos.

A *humanitas* como um referencial educacional elaborado com base na concepção de que o sujeito humanizou-se por meio da sua capacidade de, coletivamente, racionalizar sobre a sua condição no mundo, constitui-se como um subsídio às reflexões a respeito da formação humana a partir de uma perspectiva de totalidade.

Nesse âmbito, as reflexões de Sêneca sobre a vivência da *humanitas*, com seus valores educacionais universalistas, colaboram com uma discussão recorrente na contemporaneidade: o educar e o aprender como um processo de humanização, em favor do aprimoramento da sociedade. Humanizar-se pode constituir-se, então, em transcurso que se desenvolve para além da satisfação individual, detendo sentidos de humanidade em uma perspectiva de universalidade, sem fronteiras temporais delimitadas.

Secundarizar as articulações existentes entre o sujeito e a coletividade, distancia o agir das responsabilidades com o gênero humano – um modo de pensar que reduz a prática a uma ideia satisfação de si mesmo, e que deve, portanto, ser objeto de preocupação.

A educação, quando se desenvolve com base em suas dimensões sócio-históricas, promove no sujeito a compreensão de que é um ser inconcluso e que esse estado não é uma imperfeição, mas sim, uma oportunidade de aprimoramento constante. O homem ao assumir a condição de sujeito em

constantemente busca da perfeição – virtude que talvez não seja passível de ser conquistada – realiza um exercício em favor da ética que se mantém atual.

É pertinente às reflexões sobre a educação que se desenvolvem na atualidade a noção de que o sujeito, como um ser social, por si só, não é capaz de apropriar-se de valores sociais tidos como conquistas históricas à vida coletiva. A cada época a sociedade deve dedicar esforços para que os valores necessários para se viver em sociedade sejam aprimorados. Nesse aspecto, compreender o fazer humano como um processo engendrado nas lutas sociais de cada época e que, desse modo, pode expressar avanços e recuos, é uma consciência formativa, necessária ao sujeito.

Em outros termos, o olhar distanciado sobre a educação possibilita compreender que a concepção de "progresso histórico" não é um todo orgânico, sem fissuras que possam emergir em tempos de profundas crises sociais. A educação para a vivência da *humanitas*, conforme propõe Sêneca, exige um esforço contínuo de cada geração no sentido de manter-se vigilante com possíveis retrocessos às conquistas humanas, historicamente construídas.

É necessário considerar, ainda, que o viver em sociedade sucinta na atualidade debates sobre as instituições mediadoras das vivências coletivas, em particular, sobre o Estado. Os valores internalizados pelo sujeito, seu senso ético e coletivo historicamente elaborado podem produzir, portanto, uma correspondência ativa com os responsáveis em pôr o Estado em ação. Assim, pode-se estabelecer maior equilíbrio nos processos decisórios que se cristalizam em políticas públicas, tendo-se em vista que os signatários do Estado seriam, com maior rigor, sujeitos à avaliação e à colaboração dos cidadãos.

A expectativa de que os representantes do poder público devem ser éticos, sem refletir sobre a premissa de que o Estado é extensão da sociedade, é o exemplo de um projeto formativo que se afastou de sua dimensão integral, sem fronteiras entre o exercício da cidadania e a prática política.

Antes de as instituições representarem e formarem os sujeitos, são estes mesmos sujeitos, a partir dos anseios de sua época, que dão forma e "ação" às instituições representativas e formativas. Essa vivência da cidadania em uma perspectiva de totalidade possibilita ao sujeito a autonomia para compreender as discrepâncias existentes entre os objetivos proclamados pela educação e os

seus objetivos reais, que se desenvolvem a partir das demandas sociais e econômicas, e das relações de poder estabelecidas para além do espaço escolar.

Assim, refletir sobre as nuanças presentes no exercício da autoridade, quer seja como uma atividade interior ou uma ação sobre os sujeitos, é uma questão fundamental para a educação em tempos em que a vivência em sociedade toma dimensões mais complexas, provenientes das transformações políticas e econômicas estabelecidas.

A questão que se soma ao presente, portanto, é problematizar os discursos em defesa da soberania do poder público, levando em conta as devidas diferenciações entre um exercício legítimo da autoridade e a prática de um poder coercivo, para que assim se possa resistir a processos de dominação.

Pode-se ter como exemplo a respeito desses embates a prática da clemência na atualidade. Ainda que não se possa conceber o referido conceito de forma análoga aos tempos de Sêneca, ela é amplamente utilizada quando a aplicação da justiça é questionada em seus aspectos culturais e éticos.

Recorrer à clemência como um estágio de apelação, seja quando um cidadão é julgado de forma contraditória em país estrangeiro ou quando a aplicação de uma punição suscita dúvidas sobre seus limites éticos, demarca as nuanças que o termo possui.

Diante dos fundamentos que orientam o princípio de clemência contemporânea, observa-se que as instâncias jurídicas refletem sobre a construção de um estado de equidade nas relações de poder que se fundamenta em uma perspectiva de humanidade historicamente elaborada. Pode-se inferir que, nos dias atuais, o direito é herdeiro das preocupações que historicamente inquietaram os homens, tais como: Como preservar a própria humanidade no momento em que se exerce um poder punitivo?

Partindo-se do entendimento de que a sociedade vive ciclicamente períodos de crises em suas instituições, que se desdobram em temores a respeito de possíveis ameaças à estabilidade social, é sempre vigente a necessidade de reflexão sobre os sentidos históricos da educação para a prática da humanidade.

Da mesma forma que a *humanitas*, o projeto educacional posto na contemporaneidade deve ser questionado a respeito de seus limites, uma vez

que a formação humana se desenvolve a partir da totalidade política e social de cada época, com suas contradições e lutas – o que faz dessas propostas, em diferentes épocas, valores difusos, múltiplos, contudo, elas detêm uma unicidade: o protagonismo dos setores sociais hegemônicos.

Assim, o desenvolvimento do capitalismo trouxe, consigo, questões a respeito da transformação social por meio do exercício da cidadania que devem ser delimitadas. Ainda que a concepção de cidadania atual tenha sido alargada é necessário considerar que ela afastou-se de seu sentido originário, revestido de *humanitas*, para cumprir as demandas do mundo produtivo. Em outros termos, a ampliação da cidadania não significou diretamente uma expansão consistente de um ideário de sujeito politico, participativo nas decisões da "polis" – que se manteve circunscrito, em grande medida, aos setores dominantes.

A cidadania esvaziada de preocupações que reiterem à função do sujeito na construção do viver comum é reduzida ao exercício do voto, que, por não ter o poder de instituir transformações sociais efetivas, rende-se a função legitimadora das contradições postas na sociedade.

Conceber a participação direta pelo voto como um valor em si mesmo, carregando todo o sentido de plenitude cívica, faz com que a educação na contemporaneidade afaste-se de um sentido de cidadania revestida de *humanitas*; do educar em plenitude, como um valor que perpassa pela cultura, pela ética, sem perder de vista a política.

Assumir uma perspectiva estritamente pragmática quanto à educação para a vivência da cidadania, colabora com a ruptura entre o pensar e agir. Nesse âmbito, o processo formativo do sujeito afasta-se da vivência da *prákis,* conceito que comporta toda a complexidade da ação humana no espaço social e político em que vive.

Com a dissolução da ideia de totalidade que deve perpassar a formação humana, a cultura e a politica, em seu sentido pleno, paulatinamente tem deixado de ser categorias básicas para a educação escolar. Se nos tempos de Sêneca o sentido da palavra cultura expressava o exercício formativo para a vida coletiva, na contemporaneidade, ela está associada ao acúmulo de um bem – o que denota o sentido utilitário que a noção de cultura tomou no espaço escolar em tempos pós-fordistas.

Nesse aspecto, pode-se afirmar que é fundamental assumir a educação como um processo que se sobrepõe ao desejo de, por vezes, mantê-la circunscrita ao espaço escolar.

O educar, como um processo de elaboração de valores profundamente humanos, deve orientar a crítica aos modelos de educação postos na atualidade. A modernidade – ainda que faça parte da historicidade de cada novo período a negação do passado – sustentou uma ideia de ruptura com os modelos formativos anteriores a sua época. Por fim, a defesa dessa "suspensão temporal" subsidiou na contemporaneidade uma noção de autossuficiência limitadora das reflexões sobre educação com base em suas origens na cultura ocidental, a partir das diferentes temporalidades em que o homem geriu a sua vida em sociedade.

Os pensadores contemporâneos, ao empenharem esforços em favor da escolarização, em certo nível, colaboraram para que o complexo processo formativo do ser humano fosse circunscrito a atribuições da instituição escolar. Esta característica do presente promoveu um deslocamento das discussões sobre a educação para um único polo que compõe esse processo – a escola –, distanciando-a de um ideário de formação integral.

As reflexões sobre a educação, por vezes, ao invés de promover a apropriação da complexidade do viver e produzir cultura colabora com o distanciamento do sujeito das questões políticas e sociais mais amplas e que dão sustentação e complexidade ao exercício do educar e do aprender - o que limita as suas potencialidades transformadoras da realidade.

É nesse âmbito que a *humanitas* auxilia em uma interrogação conceitual sobre os modelos formativos contemporâneos e as suas contradições concernentes à produção da cultura e do conhecimento. É preciso fazer frente à ideia de educação utilitária que, embora exija do sujeito a sua contribuição para a vivência comum, compartimenta o agir e o refletir.

Nesse aspecto, as reflexões de Sêneca expressam valores sociais e culturais que evidenciam suas contribuições não só para a história da educação na antiguidade latina como também para a contemporaneidade. São propostas educacionais cujas nuanças conceituais vão ao encontro dos

desafios postos ao sujeito que, historicamente, vivencia transformações em sua condição de sujeito detentor de humanidade.

Bibliografia

Fontes:

AUGUSTUS. **Res Gestae Divi Augusti**. Santiago de Chile: Instituto de Historia de la PUC, 1984.

BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém.** São Paulo: Paulus, 2002.

CAESAR. C. Julius. **Bellum Africanum**. Berlim: Weidmannsohe, 1905. Disponível.em:<https://archive.org/stream/bellumafricanum00caesgoog#page/n8/mode/2up > Acessado em: 08/01/2014

CATONIS, M. P. **De Agricultura.** Leipzig: ETG, 1947. V. I.

CICERO, M. Túlio. **Da República**. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

_____. **De Officiis.** Rio de Janeiro: Antunes, 1986.

_____. **El orador**. Madrid: Alianza Editorial, 2004.

_____. **Pro Marcello.** London: W. B Clive, 1958.

_____. **Tusculanae disputationes.** Boston: Little Brown and Company, 1956.

HESIODO. **Os trabalhos e os dias**. Curitiba: Segesta, 2010.

PLUTARCO. **Vidas Paralelas**. Trad. Gilson Cesar Cardoso. São Paulo: Paumape, 1991.

SÊNECA. **Apocolocintosis.** Madri: Editora Gredos, 1996.

_____**. Consolação a Márcia**. Campinas: Pontes, 1992.

_____**. Cartas a Lucílio**. Madrid: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.

_____**.** Consolação a Hélvia. In: **Cartas consolatórias.** Campinas: Pontes, 1992.

_____**.** Consolação a Políbio. In: **Cartas consolatórias.** Campinas: Pontes, 1992.

_____**. Medéia.** Tradução do Latim: Ana Alexandra Sousa. Lisboa: Centro de Estudos Clássicos Humanisticos, 2011.

_____**. Sobre a brevidade da vida**. São Paulo: Nova Alexandria, 1998.

_____**. Sobre a tranqüilidade da alma** (A) **- Sobre o ócio** (B). São Paulo: Nova Alexandria, 1994.

_____**. Sobre la ira.** Madrid: Tercer Milenio, 2008.

_____**. Tratado sobre a clemência.** Introdução e tradução de Ingeborg Braren. Petrópolis: Vozes, 1990.

SUETONIO. **Vida de Los Doce Césares.**. Madrid: Gredos, 1992. v. I

TACITUS. **The Annalls.** Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2004.

TITO LÍVIO. **Delle Historie.** Introduzione historica intorno alla vitta i all'opera di Tito Livio di Enricco Cocchia. Torino: Casa Aditrice, 1922. Libro I.

XENOFONTE. **Ciropedia –** a educação de Ciro. Trad. de João Felix. Rio de Janeiro: Clássicos Jackson, 1956.

Livros citados

ABBAGNANO, Nicola**. História da filosofia.** Lisboa: Editorial Presença, 1984. V. III.

ALFÖLDY, G. **História social de Roma.** Lisboa: Presença, 1989.

ANDRÉS, Gregorio H. Las designaciones de la muerte voluntária em Roma. **Revista Hypione,** Madrid, vol.4, n.3, p. 181-194. 1989

ARNOLD, V. **Roman stoicism**. London: Cambridge University, 1954.

BALBO, Andrea. *Humanitas* in Imperial Age: Some Reflections on Seneca and Quintilian. **The Journal of Greco-Roman Studies**, Italy, vol. 47, p.63-93. Summer 2012. Disponível em: <http://www.academia.edu/2772966/Humanitas_in_first_century_AD_Seneca_and_Quintilian_The_Journal_of_Greco-Roman_Studies_47_2012_63-93> Acessado em: 18/09/2013

BESSELAAR, José van den. **O Progressismo de Sêneca.** Assis: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Assis, 1960.

BEZERRA, C. C. A filosofia como medicina da alma em Sêneca**. Revista Ágora filosófica**, Pernambuco, v.5, n.2, p.7-32, 2005.

BOMBASSARO, Luiz, C; PAVIANI, J; ZUGNO, P. L. **As fontes do humanismo latino: da Antiguidade à Renascença.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

BRAREN, I. **Da clemência de Sêneca** . Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 1985.

_____. Introdução a Tratado sobre a clemência. In: SÊNECA. **Sobre a clemência** . Petrópolis: Vozes, 1990. p. 9-36.

_____. O jocoso nas Epistolas Morais de Sêneca. **Revista de Ideas y formas políticas de la Antiguidad Clássica**, Madrid, v.4, n.7, p.33-42. 1992.

BREHIER, Emile. **História da filosofia**. Mestre Jou, 1979.

BRUN, Jean: **O Estoicismo.** Lisboa. Edições 70, 1986.

BUJÁN, F. El papel de la buena fe em los pactos arbitrajes. **Revista de Derecho UNED**, Madri, v.9, n. 7, 2010.

CAENARO, M. G. Humanus-inhumanus da Plauto a Sêneca. In: POLI, A. O. (Org.) **L' humanitas nel Mondo Antigo: filantropia, cultura, pietas.** Treviso: Associazione per la Salvaguardia delle Culture Classiche, 2003
.
CARBONERO, A.L, Exempla Romanos: Homens de Gloria e Mulheres de Honor **Centro de Estudos Medievais – Oriente & Ocidente**, Portugal, p. 37 – 49, 2005. Disponível em: http://www.hottopos.com/notand12/ale.htm Acessado em: 13/03/2012.

CARDOSO, Zélia de A. **Sêneca: um educado na Roma Imperial.** In: VII Semana de Estudos Clássicos e Educação da FEUSP 2008 – Paidéia & *Humanitas***.** Disponível em: http://www.paideuma.net/textozelia.pdf Acessado em: 15/09/2013.

_____. **Estudos sobre as tragédias de Sêneca**. São Paulo: Palameda, 2005.

CASSIRER, Ernst. **O mito do Estado.** Lisboa: P.E.A., 1961.

CASTANHO, Sérgio. Reação ao declínio da consciência histórica: comentários sobre o texto "Diacrônico/sincrônico e os paradoxos educativos da historiografia. In: LOMBRADI, J.C; SAVIAN, D (org). **Navegando pela história da educação brasileira**. São Paulo: Autores Associados, 2009.

_____. **Teoria da história da educação**: por uma história cultural não culturalista. Campinas: Autores Associados, 2010.

CERDAS, E. **A Ciropedia de Xenofonte**: um romance de formação na Antiguidade. São Paulo: Cultura acadêmica, 2011.

CODOÑER, M. Introdução e notas. In: **Diálogos:** Lucio Anneo Séneca. Madrid: Tecnos, 2008.

CORASSIN, M. L. **A reforma agrária na Roma Antiga**. São Paulo: Brasiliense, 2008.

D'ENCARNAÇÃO, J. Convergência e cisão na gênese do Império Romano. **Revista Humanistas**, Coimbra, v.LIV, p. 231-243. 2011. Disponível em: <http://www.uc.pt/fluc/eclassicos/publicacoes/ficheiros/humanitas54/09_Encarnac_a_o.pdf> Acessado em: 31/11/2013

EHRHARDT, M. L. **O arquiteto do social:** Sêneca e a construção de modelos para a sociedade romana nos tempos do principado a partir da Historia Magistra Vitae. Curitiba, 2008.Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná.

ESTANQUEIRO, Acílio. Filosofia e Republicanismo em Cícero. In In: PEREIRA, V. S. **O além, a ética e a política**. Braga: Universidade do Minho – Centro de Estudos Humanisticos, 2007.

FAVERSANI, F. **A sociedade em Sêneca.** Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo: USP, 2000.

FINLEY, M. **A Economia Antiga.** Lisboa: Afrontamento, 1986.

FUNARI, Paulo. Filologia, Literatura e Lingüística e os debates historiográficos sobre Antiguidade Clássica. **Anuario de Filologia, Studia Graeca et Latina**, Barcelona, v. 20, n. 8, p.29-38. 1998.

FUSTEL DE COULANGES, Numa-Denys. **A cidade antiga**. Tradução: Frederico Ozanam Pessoa. São Paulo: EDAMERIS, 2006

GALINO, Maria Ángeles. **Historia de la educación:** edades Antigua y Media. 2.ed. Madrid: Gredos, 1973.

GARBARINO, G. Humanitas e urbanitas: l'importanza delle buone maniere. In: POLI, A. O. (Org.) **D' humanitas nel Mondo Antigo**: filantropia, cultura, pietas. Treviso: Associazione per la Salvaguardia delle Culture Classiche, 2003.

GARCIA, Afrânio. S. A educação romana e o destino do Latim Peninsular. **Soletras,** Ano XI, Nº 21, jan./jun.2011. São Gonçalo: UERJ, 2011.

GARCIA. Alejandro, V. La estructira compositiva de las epististolas Morales A Lucilio de Sêneca. **Revista Habis,** v.39, n.9, p. 143-151. 2008. Disponível em: http://institucional.us.es/revistas/habis/39/09%20valverde.pdf Acessado em: 23/01/2014

GAROFALO, L. L' humanitas nel pensiero della giurisprudenza clássica. In: **L' humanitas nel Mondo Antigo: filantropia, cultura, pietas**. Treviso: Associazione per la Salvaguardia delle Culture Classiche, 2003.

GAZOLLA, Rachel. **O ofício do filósofo estóico**: o duplo registro do discurso da Stoa. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

GRIFFIN, M. **Nero**: the end of a Dynasty. London: New Haven, 1984.

GRIMAL, P. **O império romano.** Lisboa:Edições 70, 1999.

HOBSBAWM, E. **Era dos extremos:** o breve século XX: 1914 – 1991. São Paulo Companhia das Letras, 2010.

_____. **Sobre História**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

HÖFLING, Eloísa de Mattos. Estado e políticas (públicas) sociais. **Caderno Cedes**, ano XXI, n.55, nov. 2001.

HOMO, Léon. **Les antiquites romaines.** Londres: Troisieme Edition, 1950. Disponível em: < https://archive.org/stream/ledroitpublicr00will#page/302/mode/2up/search/august> Acessado em: 03/09/2012.

JAEGER , Werner. **Paidéia:** A formação do homem grego . São Paulo: Martins Fontes, 1989.

JAEGER, W . **A formação do homem grego** . São Paulo: Martins Fontes, 2001

JOLY, F. D. Suetônio e a tradição historiográfica senatorial: uma leitura da Vida de Nero. **Revista História,** Franca, v.24,n.2. 2005. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-90742005000200005&script=sci_arttext Acessado em: 17/011/2013.

_____; GUARINELLO, N**. Ética e política no mundo Antigo**. Campinas, IFCH, 2001

LEÃO, Delfim. Trimalquião: a humanitas de um novo rico. **Revista Humanitas, Universidade de Coimbra,** Coimbra, Vol. XLVIII , n. IX, p.161-182. 1996.

LEFORT, Claude. O sentido Histórico. Stendhal e Nietzsche. In: **Tempo e História.** São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

MAIA JUNIOR, . O sonho de Cipião em “Da República”. In: PEREIRA, V. S. **O além, a ética e a política.** Braga: Universidade do Minho – Centro de Estudos Humanisticos, 2007.

MANACORDA, Mario Alighiero. **Marx e a pedagogia moderna.** Campinas: Alínea, 2007.

MARROU, Henri Irénée. **História da educação na antiguidade** . Tradução de Mário Leônidas Casanova. São Paulo: EPU, 1990.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. **Manifesto do Partido Comunista**. Petrópolis: Vozes, 1990.

MARX, Karl. **Contribuição à critica da economia política**. São Paulo: Martins Fontes, 1977.

MATOS, A. S. M. **O Estoicismo Imperial como Momento da Ideia de Justiça**: Universalismo, Liberdade e Igualdade no Discurso da Stoá em Roma. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2009.

MATOS, Rolfo. **O Estoicismo Imperial Como Momento da Ideia de Justica.** Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009

MONTEIRO, João Gouveia. **As Guerras Púnicas.** Coimbra: Centro de História da Sociedade Clássica, 2009. Disponível em: http://www.uc.pt/chsc/recursos/jfgm/jgm2.pdf Acessado em: 21/05/2014

MORETTI, F. **Pietas and the Pedagogy of Power:** Augustus and Vergil. PHD of Philosophy.Executive Committee of The Graduate School of Arts and Sciences, Columbia University, 1983. Disponível em:< https://moretti-as-educator.wikischolars.columbia.edu/file/view/Moretti-Pietas-Formatted-small.pdf> Acessado em 30/03/2014.

NASTA, M. Relaciones sociales y relaciones de poder en las Odas Romanas. In: SASTRE. E. C.; SCHNIEBS, A. (Orgs.) **La fides em Roma:** aproximaciones. Buenos Aires: Editora UFA – Facultad de Filosofia y Letras, 2001.

NENADIC, Roxana. Creer em la erudicion, creerle a la erudición. Para uma lectura de laapologia de Apuleyo. In: SASTRE. E. C.; SCHNIEBS, A. (Orgs.) **La fides em Roma:** aproximaciones. Buenos Aires: Editora UFA, 2001.

OLIVEIRA, Francisco. O sonho de Cipião: um programa de cidadania e liderança". In: PEREIRA, V. S. **O além, a ética e a política**. Braga: Universidade do Minho, 2007.

OMENA, L. M. A fábrica da plebe na perspectiva de Sêneca. **Revista do Arquivo Público do Estado de São Paulo**, São Paulo, v. 03, p. 01-07. Disponível em: <http://www.historica.arquivoestado.sp.gov.br/materias/anteriores/edicao03/materia03/seneca.pdf> Acessado em: 23/02/2014

PADOVANI, Umberto. **História da filosofia.** São Paulo: Melhoramento, 1977.

PARATORE, Ettore. **História da literatura latina**. Trad. Manuel Losa. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1983.

PEREIRA MELO, JJ. A Educação e o Estado Romano. **Revista do Programa de Mestrado em Educação e Cultura**, Santa Catarina, v.7, n.2,

_____. A educação senequiana. **Educação e Filosofia**, Uberlândia, n. 41,v 21, p. 61-87, jan./jun. 2007.

PEREIRA, M. H. R . **Estudos de história da cultura clássica**: cultura romana. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenckian, 1984. V. II

PERELLÓ, Carlos Felipe Amunátegui. El concepto de familia en Roma arcaica. **Ars Boni et Aequi**, Salamanca, n.1, v.7, p.117-126. 2005.

PERLEY, S. Fides Romana: **Aspects of fides in Roman diplomatic relations during the conquest of Iberia**. Thesis submitted in fulfilment of the degree of Master of Arts, University of Otago, Dunedin, New Zealand, 2012. Disponível em<http://otago.ourarchive.ac.nz/bitstream/handle/10523/2352/PerleySaraM2012MA.pdf?sequence=1> Acessado em: 12/07/2012

PETIT, P. **A paz romana.** São Paulo: Pioneira/Edusp, 1989.

PINA POLO, F. **Civilitas Principis**: las asambleas populares en monedas y relieves de la época de los Antoninos. **Revista Livreo,** Madrid, v.22, p. 187- 2002.

RANKE, Leopold Von. **Geschichten der romanischen und germanischen Völker von.** Leipzig: Duncker und Humblot, 1934. Disponível em< https://archive.org/details/geschichtenderro00rankuoft> Acessado em: 28/05/2014

REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga**. São Paulo: Loyola, 1994. v. IV.

REALE, Giovanni. **História da filosofia antiga**: os sistemas da era helenistica. 5. ed. São Paulo: Loyola, 2005. v.III

REIS, J. C. **História & teoria: historicismo, modernidade, temporalidade e verdade.** Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.

ROULAND, Norbert. **Roma, democracia impossível?** Brasília: UNB, 1997.

SALOMONI, P. Quid est proprium humanitatis":cultura e stili di vita nell'abitazione privata. In: POLI, A. O. (Org.) **L' humanitas nel Mondo Antigo: filantropia, cultura, pietas.** Treviso: Associazione per la Salvaguardia delle Culture Classiche, 2003.

SERRAS, A. M. **Catão uma tragédia.** Lisboa: Centro de Estudos Linguisticos da Universidade de Lisboa, 2007.

SHIBATA, Ricardo. **Casa aristocrática de lavradores**. Campinas: Programa Nacional de Apoio à Pesquisa, 2007

SOARES, V. **Sementes de frustração na Eneida**. Mestrado em Literatura Novilatina em Portugal, Universidade de Coimbra, Coimbra, 1983. 270 f Disponível em < file:///D:/Dep/virgilio-pietas.pdf > Acessado em: 30/04/2014.

SORENSEN, V. **Sêneca.** Roma: Salerno Editrice, 1988.

SOUSA, A.A. Notas iniciais. In: SÊNECA. **Medéia.** Lisboa: Centro de Estudos Clássicos Humanísticos, 2011.

SPINA, Segismundo. Introdução à edótica: crítica textual. São Paulo: Cultrix, 1977.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. **O estoicismo romano**. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.

VAN RAIJ, A filosofia da dor nas consolações de Sêneca. **Letras Clássicas,** v. 7, n.3, p. 11-21, 1999. Disponível em <http://pt.scribd.com/doc/208555861/A-FILOSOFIA-DA-DOR-NAS-CONSOLACOES-DE-SENECA> Acessado em: 13/02/2014

VIZENTIN, Marilena. **Imagens do poder em Sêneca**: estudo sobre o De Clementia. São Paulo: Ateliê Editorial, 2005.